Die Knechte im Psalter. Ein Beitrag zu seiner Kompositionsgeschichte (*)

Das gewandelte Interesse in der exegetischen Forschung, das verstärkt nach der Komposition der alttestamentlichen Bücher und Buchkompositionen fragt, hat neben dem corpus propheticum auch besonders den Psalter erfaßt([1]). Der Blick auf die gewachsene Endgestalt dieser literarischen Kompositionen eröffnet zum einen die Frage nach der jeweiligen pragmatischen Zielsetzung ihrer maßgeblichen Endgestalter und zum anderen die nach Verbindungslinien zwischen den Trägergruppen der einzelnen Bücher bzw. Buchsammlungen. Als konkretes Untersuchungsobjekt, solche Verbindungslinien aufzuspüren, wurde in einem ersten Anlauf das Thema der "Armen im Buche Jesaja" behandelt([2]). Dabei zeigte sich, dass die Besonderheit der Armenbelege im Buche Jesaja gegenüber denen im übrigen corpus propheticum gerade in ihrer gruppenspezifischen Ausrichtung liegt. Diese wird zum einen in den nachexilischen Einschreibungen innerhalb des ersten Großteils und zum anderen in der Thematik der Knechte als geistige Erben des geschundenen Ebed und der gedemütigten Mutter Zion sichtbar (Jes 51,21; 54,11). Zudem ist auf eine stetig wachsende Verknüpfung von Armen- und Zionstheologie im Buch Jesaja hinzuweisen, wobei sich der Zion als Schutzraum der Armen und Knechte aus Israel *und* den Völkern auszeichnet. Die Motivkonstellation von *Armen*, *Zion*([3]) und *Knechten* ist in der biblischen Literatur nur noch im Psalter zu finden.

(*) Stark überarbeitete Fassung des *zweiten* Teiles der Antrittsvorlesung an der Universität Nimwegen, "De Armen in het boek Jesaja. Een bijdrage tot de literatuurgeschiedenis van het Oude Testament", gehalten am 5.3.1999.

([1]) Dazu bes. E. ZENGER, "Der Psalter als Buch. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion", *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Hrsg. E. ZENGER) (HBS 18; Freiburg 1998) 1-57 (Lit!); siehe auch die Kritik von E.S. GERSTENBERGER, "Der Psalter als Buch und als Sammlung", *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS. W. Beyerlin [Hrsg. K. SEYBOLD – E. ZENGER] HBS 1; Freiburg 1994) 3-13.

([2]) U. BERGES, "Die Armen im Buche Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT", *Bib* 80 (1999) 153-177.

([3]) Zur Verbindung von Armen- und Zionsthematik bereits H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15/1; Neukirchen-Vluyn 1960) I, 83.

Dies ist Anlaß genug, der Stellung der Knechte in den Psalmen nachzugehen, zumal dies m. W. noch nicht geschehen ist, aber gerade in literaturgeschichtlicher Hinsicht mit Blick auf das Wachstum vom Jesajabuch und Psalter von Bedeutung sein dürfte. Demgegenüber bleibt eine umfassende Aufarbeitung der zahlreichen Verbindungen zwischen Jesajabuch und Psalter weiterhin ein Desiderat der Forschung ([4]). Dass die Knechte im Psalter bislang noch unbeachtet geblieben sind, hängt u.a. damit zusammen, dass sie in der Psalterexegese ([5]) noch nicht als eine Gruppierung im nachexilischen Israel erkannt worden sind. Diese Zurückhaltung mag auch eine Spätfolge der einst so heftig geführten Diskussion über die Begriffsklärung von עני und ענו im Psalter sein ([6]). Die Frage, ob mit עני der sozialschwache Arme gemeint sei, unter den ענוים jedoch die demütigen Frommen zu verstehen seien, ist heutzutage dagegen stark in den Hintergrund getreten.

Da in einem guten Fünftel aller Psalmen von Armen und deren Situation die Rede ist ([7]), meist in Form individueller oder kollektiver Klage, verwundert es nicht, dass der Psalter zusehends als das Gebet- und Meditationsbuch der kleinen Leute angesehen wird, die in kritischer Distanz zur nachexilischen Tempelaristokratie und deren gesellschaftlicher Machtposition standen ([8]). Die Ansicht, der Psalter sei das Kultliedbuch des zweiten Tempels gewesen, ist dagegen

([4]) Dazu bereits M. SEIDEL, "מקבילות בין ספר ישעיה לספר תהלים", *Sinai* 9 (1955/56) 149-172, 229-240, 273-280, 333-353; N. LOHFINK – E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker.* Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154; Stuttgart 1994).

([5]) Dazu aber bereits J. BLENKINSOPP, "The 'Servants of the Lord'", *PIBA* 7 (1983) 1-23; Ders., "A Jewish Sect of the Persian Period", *CBQ* 52 (1990) 5-20; W.A.M. BEUKEN, "The Main Theme of Trito-Isaiah. The 'Servants of YHWH'", *JSOT* 47 (1990) 67-87.

([6]) A. RALPHS, *עָנִי und עָנָו in den Psalmen* (Göttingen 1892); H. BIRKELAND, *'Anî und 'anaw in den Psalmen* (Oslo 1933); A. KUSCHKE, "Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit", *ZAW* 57 (1939) 31-57; P. VAN DEN BERGHE, "^{c}ani et ^{c}anaw dans les Psaumes", *Le Psautier.* Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence (Hrsg. R. DE LANGHE) (OBL 4; Louvain 1962) 273-295; L. DELEKAT, "Zum Hebräischen Wörterbuch", *VT* 14 (1964) 7-66 (bes. 35-49); J. VAN DER PLOEG, "Les pauvres d'Israël et leur piété", *OTS* 7 (1950) 236-270.

([7]) Siehe die Auflistung bei G. BOGGIO, "I poveri di JHWH nei Salmi", *Ricchezza e Povertà nella Bibbia* (a cura di V. LIBERTI) (Studio Biblico Teologico Aquilano 11; Roma 1991) 89: Ps 9-10; 12; 14; 18; 22; 25; 34; 35; 37; 40; 41; 49; 68; 69; 70; 72; 74; 76; 82; 86; 88; 102; 107; 109; 112; 113; 132; 140; 147; 149.

([8]) E. ZENGER, "Das Buch der Psalmen", *Einleitung in das Alte Testament* (Hrsg. E. ZENGER u.a.) (Stuttgart ^{3}1998) 323.

aufzugeben (9). Nicht im Tempelkult suchten und fanden die Psalmenbeter Schutz, sondern im Psalmenlob, das JHWH, dem Weltenkönig galt, der seine Herrschaft vom Zion aus durchzusetzen beginnt (10). Mit Blick auf die עבדים in den Psalmen stellt sich die Frage, ob sich hier eine besondere Gruppe abzeichnet, die an dieser Ausrichtung des Psalters in besonderer Weise mitgearbeitet hat. Dazu wird zuerst dem geschichtstheologischen Konzept des Psalters nachgegangen, um anschließend die Stellung der Knechte im Psalter zu untersuchen; dabei kann im ersten Schritt auf Vorarbeiten zurückgegriffen werden, im zweiten wird Neuland betreten.

I. Das geschichtstheologische Konzept des Psalters

Dass die Psalterbücher mit ihren Schlußpsalmen und den jeweiligen Doxologien eine bewußte Sinnlinie verfolgen, ist in der Forschung der letzten Jahre immer deutlicher geworden. So hat R.G. Kratz darauf hingewiesen, dass die Psalterbücher mit ihren Schlußpsalmen umrißhaft prägnante Stationen der Geschichte Israels abschreiten (11). Danach spiegeln Buch I (Ps 3–41) und II (Ps 42–72) die Epoche der Monarchie unter David und Salomo wider. Im ersten Buch werde dabei mehr der individuelle Aspekt König Davids betont, der mit Gottes Hilfe allen Nachstellungen seiner Feinde entkommt und somit zum Vorbild für den verfolgten Beter des Psalters wird. Im zweiten Buch komme dagegen stärker der außenpolitische Aspekt der universalen Völkerherrschaft der Davididen zum Ausdruck (12). Im dritten Psalterbuch (Ps 73–89) gehe es

(9) So u.a. N. FÜGLISTER, "Die Verwendung und das Verständnis der Psalmen und des Psalters um die Zeitenwende", *Beiträge zur Psalmenforschung*. Psalm 2 und 22 (Hrsg. J. SCHREINER) (FzB 60; Würzburg 1988) 337; E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*, 35.

(10) Vgl. C. LEVIN, "Das Gebetbuch der Gerechten. Literargeschichtliche Beobachtungen am Psalter", *ZTK* 90 (1993) 355-381.

(11) R.G. KRATZ, "Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters", *ZTK* 93 (1996) 1-34; auch B. JANOWSKI, "Die 'Kleine Biblia'. Zur Bedeutung der Psalmen für eine Theologie des Alten Testaments", *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Hrsg. E. ZENGER) (HBS 18; Freiburg 1998) 404-405; dagegen H. GESE, "Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters", Ders., *Vom Sinai zum Zion*. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvT 64; München 1974) 159-167.

(12) K. KOCH, "Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte", *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS. W. Beyerlin [Hrsg. K. SEYBOLD – E. ZENGER] HBS 1; Freiburg 1994) 249, macht darauf aufmerksam, dass bereits die Doxologie am Ende von Buch II (Ps 72,18-19) den hochgespannten davidischen Erwartungen einen Dämpfer aufsetzt.

durch die Schlußposition von Ps 89 mit der Klage um den von JHWH verstoßenen Davididen um das Ende der davidisch-salomonischen Monarchie ([13]). Das vierte Buch (Ps 90–106) reflektiere die Zeit des Exils selbst, angezeigt durch die Volksklage in Ps 106, während mit Buch V (Ps 107–145) die Zeit der Restitution einsetze ([14]), abgeschlossen durch das große Schluß-Hallel (Ps 146–150).

Wenn nach R.G. Kratz die Ausrichtung des doxologisch orientierten Geschichtsablaufs des Psalter gegenüber der chronistischen Konzeption gerade im Individuellen und Allgemeinmenschlichen liegt ([15]), so sei korrektiv darauf hingewiesen, dass zum einen die konkrete Armenfrömmigkeit, die den Psalter im ganzen, und besonders seinen Schlußteil bestimmt, der Chronik völlig fremd ist. Zum anderen macht es die Inklusion von Ps 2 und Ps 149 unwahrscheinlich, dass der Psalter nur ein individuelles Leseprogramm für den frommen Gerechten entwerfen will. Wenn es in Ps 148,14 heißt, JHWH habe das Horn seines Volkes erhöht (וירם קרן לעמו), so ist doch eine königlich-davidische Konnotation unüberhörbar ([16]). Aber dabei geht es nicht um die Erhöhung eines zukünftigen Heilsbringers, sondern um die der Chasidim JHWHs (148,14; 149,1). Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Auslegung von Ps 1–2, dem Proömium des gesamten Psalters: der Makarismus von Ps 1, den Weg der Tora, und nicht den der Frevler zu gehen, ist dann eine Aufforderung an den Beter des Psalters, auch er solle und könne Mitglied des messianischen Zionvolkes werden ([17]).

([13]) Der gegenüber den Büchern I (41 Ps), II (31 Ps) und V (44 Ps) mit jeweils 17 Ps wesentlich kleinere Umfang der Bücher III und IV könnte darauf hinweisen wollen, dass die Periode des Untergangs der davidisch-salomonischen Monarchie und die des Exils eng aneinander anschließen.

([14]) KRATZ, "Die Tora Davids", 23-24: "...eine Epoche der Restitution, in der in anderer Form wiederkehrt, was gemäß Ps 3-72 einmal gewesen und gemäß Ps 73-106 verlorengegangen ist".

([15]) KRATZ, "Die Tora Davids", 27.

([16]) 1 Sam 16,1.13 (Salbung Davids); 1 Kön 1,39 (Salbung Salomos); O. KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament.* Am Beispiel der Psalmen (Neukirchen-Vluyn [3]1980) 236; vgl. dazu auch 1 Sam 2,10; Ez 29,21; Ps 18,3 (= 2 Sam 22,3); Ps 92,11; 148,14; Lk 1,69.

([17]) Zudem werden so die bereits mehrfach notierten Verbindungen von Ps 2 und Ps 149 verständlich; siehe E. ZENGER, "'Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne' (Ps 145,21). Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik", *BZ* 41 (1997) 20, Anm. 53: "doppelte Fesselung" in 2,3 und 149,8; "mein Sohn", auf dem Zion gezeugt/eingesetzt (2,6-7) und die "Söhne Zions" in 149,2.

1. *Die Demokratisierung der Königsvorstellung*

Der durch die Exilsereignisse besiegelte Untergang der davidischen Monarchie führt auch im Psalter — wie schon im Buche Jesaja (55,3-4) — zu einer Demokratisierung der Königsvorstellung. Es sind die Anawim und Chasidim, die letztlich an die Stelle der alten davidischen Dynastie treten. Die Harmonie zwischen ihnen und JHWH könnte nicht größer sein: Er erhebt ihr Horn, sie haben Gottes Erhebungen in ihrer Kehle (148,14a; 149,6a). Sie besitzen nur eine Waffe, ihr doppelschneidiges Schwert, die Lobgesänge, die sie JHWH darbringen ([18]). Nicht militärische Ambitionen zeichnen sie aus, sondern die Aufgabe, das Gotteslob (תהלה) an Welt und Schöpfung weiterzugeben. Sollten sich jedoch gegen Ende des Psalters noch immer feindliche Machthaber diesem Auftrag widersetzen, werden diese "an die Kette gelegt" (149,8); erst dann kann das nie endende Gotteslob aller Kreatur beginnen (Ps 150).

Verbirgt sich hinter dem Gesalbten von Ps 2 die messianische Zionsgemeinde der Chasidim und Anawim ([19]), so bekommen auch die bewußten Plazierungen der Königspsalmen, Ps 72 und 89, ihre tiefere Bedeutung. Nicht von ungefähr beenden diese Psalmen, die thematisch auf den davidisch-salomonischen Thronfolger bezogen sind, die Psalterbücher II und III. Durch die Position von Ps 71 wird angezeigt, dass der Königspsalm 72 als Gebet des alten, abschiednehmenden David für seinen Thronnachfolger Salomo verstanden werden soll; das Kolophon in 72,20, "Zu Ende sind die Gebete des David, des Sohnes Isai", läßt daran keinen Zweifel. Bedeutet dies in der *lectio continua* des Psalters unter königlich-davidischer Perspektive (siehe Ps 2) die Übergabe der Königswürde an Salomo, so steht der Beter am Ende von Buch III (Ps 89) vor dem Scherbenhaufen der davidisch-salomonischen Dynastie ([20]).

Ist mit Ps 89 das definitive Ende der davidischen Monarchie angezeigt ([21]), wird auch die Zuweisung von Ps 90 als Lied Moses,

([18]) Dazu R.J. TOURNAY, "Le Psaume 149 et la 'Vengeance' des Pauvres de YHWH", *RB* 92 (1985) 349-358; ZENGER, "Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne", 19-20.

([19]) E. ZENGER, "Der jüdische Psalter - ein anti-imperiales Buch?", *Religion und Gesellschaft.* Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des Antiken Vorderen Orients (Hrsg. R. ALBERTZ) (AOAT 248; Münster 1997) 104.

([20]) So T. KRÜGER, "Psalm 90 und die 'Vergänglichkeit des Menschen'", *Bib* 75 (1994) 209.

([21]) G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter* (SBLDS 76; Chico, CA 1985) 213; Ders., "Shaping the Psalter. A Consideration of Editorial Linkage in the Books of Psalms", *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J.C. MCCANN)

einzig im gesamten Psalter, verständlich. Durch die Ereignisse von 597/587 und deren Folgen befindet sich Israel erneut in der Wüste, wobei sich die Frage nach dem Ob und Wie eines Fortbestehens *post exilium* dringend stellt (22). Beginnt Buch IV mit dem einzigen Mosepsalm im Psalter, so deutet dies darauf hin, dass die Zukunft Israels in der Rückkehr zum mosaischen Glauben liegt, "a time before human monarchs ruled Israel" (23). So gibt Buch IV in seiner Endgestalt die Antwort auf den zuvor dargestellten Untergang der davidisch-salomonischen Monarchie, die G.H. Wilson so zusammenfaßt (24): a. JHWH ist König; b. Er war *unsere* Zuflucht, bereits lange Zeit vor den Königen in Israel; c. Er wird auch jetzt — nach dem Untergang der Monarchie — weiterhin unsere Zuflucht sein; d. Gesegnet sind die, die allein auf JHWH vertrauen.

Begann mit der kollektiven Bitte von Ps 90 der Aufenthalt Israels in der politischen Wüste als Folge des babylonischen Exils (bes. 102), so beschließt die "Exilsbeichte" (25) von Ps 106 das Buch IV mit einer Reflexion auf die mosaische Wüstenzeit. Die Parallelisierung vom Aufenthalt Israels unter Moses in der Wüste und der Lage des exilischen Israel wird am Ende von Ps 106 völlig deutlich: "Rette uns, JHWH, unser Gott, sammle uns aus den Völkern!" Dass damit zugleich die Station des Exils abgeschlossen ist, beweist der Beginn von Ps 107. Dort sollen die von JHWH Befreiten (גאולי יהוה) ihrem Gott lobsingen, der sie aus allen Ländern der Welt wieder versammelt hat (107,3). Die Bitte um Sammlung aus den Völkern (קבץ) von 106,47 hat sich also in 107,3 bereits (קבץ) erfüllt (26). Wie ein geläutertes Israel nach der

(JSOTSS 159; Sheffield 1993) 80; vgl. J.C. MCCANN, "Books I–III And the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter", *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J.C. MCCANN) (JSOTSS 159; Sheffield 1993) 93-107.

(22) Wohl nicht zufällig begegnet Moses 7mal in Buch IV: 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16.23.32; sonst nur noch in 77,21; G. BRUNERT, *Psalm 102 im Kontext des Vierten Psalmenbuches* (SBS 30; Stuttgart 1996) 285, bezeichnet Buch IV als "die lobpreisende und verkündigende Erinnerung an den Exodusgott".

(23) J.F.D. CREACH, *Yahweh as Refuge and the Editing of the Hebrew Psalter* (JSOTSS 217; Sheffield 1996) 94.

(24) WILSON, *Editing*, 215.

(25) So KOCH, "Der Psalter", 265.

(26) Die Parallelisierung von mosaischer Wüstenzeit und anhaltendem Exil ist auch im weiteren Verlauf von Ps 107 zu beobachten: die Befreiung der im Dunkeln sitzenden Gefangenen (Ps 107,10.14) ist eines der Hauptthemen von Jes 40–66: Jes 42,7.16.22; 49,9; 61,1; die Sprengung der eisernen Riegel und Tore in 107,16 und Jes 45,2; die Umwandlung von Strömen in Wüste in 107,33 und Jes 42,15; 44,27; 50,2.

Wüstenzeit in das Gelobte Land einzog, so zieht nun das Gottesvolk, nach Exilierung und Diaspora zum Zion, dem Ziel der eigentlichen Geschichte Israels *und* der Völker! Das Lob auf die Güte und ewig währende Gnade des besonders den Armen zugewandten Gottes Israels, mit dem Ps 107,1 einsetzt (לעולם חסדו), gibt dann den Ton für das gesamte Buch V an (27). Dabei kommt es aber nicht mehr zur Restauration des davidischen Königtums (Ps 89), sondern dessen Funktion übernimmt die Gemeinde der Armen und JHWH-Treuen.

2. *Das theokratische Konzept im Psalter*

Repräsentiert das vierte Psalterbuch die geschichtliche Situation Israels von Exil und daraus resultierender Zerstreuung (28), erklärt sich auch die Positionierung der JHWH-König-Psalmen (Ps 93–100) in Buch IV (29): durch die Errettung seines Volkes aus den Gefahren der Wüste konstituiert sich JHWH als König über sein Volk *vor* den Augen der Völker: "JHWH hat seinen Sieg bekannt gemacht vor den Augen der Völker, enthüllt seine Gerechtigkeit" (98,2) (30). Dabei sind die Allusionen an den Zug durch die Wüste in den JHWH-König-Psalmen vielfältiger Art (31): am Ende steht JHWHs Einzug als Hirte seiner Herde, als König seines Volkes, in sein Heiligtum auf dem Zion (Ps 100) (32). Wie JHWHs Sieg als Beschützer seiner Herde durch die Wüste hindurch vor den Augen aller Völker geschah, so auch die Rückführung der Gola aus der babylonischen Deportation: "JHWH hat seinen heiligen Arm entblößt vor den Augen aller Völker; es sahen alle Enden den Sieg unseres Gottes" (Jes 52,9-10). Dass JHWH allein es war, der sowohl die

(27) E. ZENGER, "Komposition und Theologie des 5. Psalmenbuchs 107–145", *BN* 82 (1996) 106; Ders., "The Composition and Theology of the Fifth Book of Psalms, Psalms 107–145", *JSOT* 80 (1998) 88.

(28) Schon häufig ist auf reiche Parallelen zwischen Ps 90–106 und Jes 40–55 hingewiesen worden, siehe erneut CREACH, *Yahweh as Refuge*, 119-120.

(29) Nach E. ZENGER, "Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–106)", *Der Gott Israels und die Völker*. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (N. LOHFINK – E. ZENGER) (SBS 154; Stuttgart 1994) 151, stehen sich das *messianische* Konzept in Ps 2–89 und das *theokratische* in Ps 90–106, 107–148, (149–150) gegenüber.

(30) Vgl. KRÜGER, "Psalm 90", 215.

(31) Siehe die Allusionen an den Wüstenaufenthalt in Ps 93,3-4 (rauschende Wasser); 95,1 (Felsen unseres Heiles: Ex 17,1-7); 95,8-10 (Meriba); 97,2 (Feuer, Wolken, Dunkel; vgl. Sinaitheophanie in Ex 19,16-24).

(32) Nach ZENGER, "Weltenkönigtum", 166, ist Ps 100 "der szenische und theologische Höhepunkt der ganzen Komposition ... Er ruft Israel und die Völker zur *gemeinsamen* Anerkennung der Weltherrschaft JHWHs auf".

Exodusgemeinde als auch die Gola aus allen Gefahren errettete, bedeutet zugleich das Gericht über die Götter, die "Nichtse" der Völker (33). An der Errettung aus der Wüste bzw. aus dem Exil kann Israel erkennen, dass JHWH Gott ist, und die Völker können daran ablesen, dass dieser Gott ein Beschützer der Armen und Bedrängten ist (Ps 94).

Die Positionierung der JHWH-König-Psalmen in Buch IV, nach dem Ende der davidischen Monarchie (vgl. Ps 89), bedeutet den Übergang zum "theokratischen" Konzept des Königtums (34). Dies bedeutet aber nicht, die Figur des davidischen Königs als JHWHs Gesalbter sei "ad acta" gelegt. Das Gegenteil trifft zu, was das Motiv des Hornes (קרן) in Ps 92,11 nahelegt (vgl. 89,18): "Du erhebst mir das Horn wie einem Büffel, überschüttest mich mit frischem Öl". Diese königliche Salbung gilt den "Gerechten", die gepflanzt sind als immer grünende Palmen und Zedern im Hause des Herrn, in den Vorhöfen des Jerusalemer Heiligtums (92,13-15). Dabei weist das Bild des Gerechten als blühender Baum, im Gegensatz zu den vergehenden Frevlern, auf Ps 1 zurück (vgl. Jer 17,8), während das Motiv "Horn-Öl" den messianischen Kontext von Ps 2 evoziert. Mit Blick auf die Baum-Metaphern in Jes 55,12-13; 56,3 (35) ist es zudem wahrscheinlich, dass "Bäume" (vgl. Ps 96,12; 148,9) hier ein Bild für die sind, die aus Israel *und* den Völkern zur Liturgie auf dem Gottesberg Einlaß finden.

Im Buche Jesaja sind es die Knechte (Jes 54,17), Nachkommen des Ebed (Jes 53,10), mit denen JHWH einen ewigen Bund gemäß den unverbrüchlichen Gnadenerweisen an David schließt (חסדי דוד הנאמנים) (Jes 55,3) (36). Mit diesem JHWH-Wort ist auch die enttäuschte Frage am Ende von Ps 89,50 im Sinne der Knechte (Ps 89,51!) beantwortet: "Wo bleiben deine früheren Gnadenerweise (איה חסדיך הראשנים), Herr, die du David zugeschworen hast in deiner Treue?" JHWHs dynastische Zusage lebt nach der Katastrophe von Exil und Deportation (Jes 40–55; Ps 90–106) in der Gemeinde der Knechte fort; sie macht er zum "*Nagid* und *Völkergebietenden*" (נגיד ומצוה לאמים), in dessen Folge sich unbekannte

(33) אלילים im Psalter nur in Ps 96,5 (= 1 Chr 16,26); 97,7; in Jes 2,8.18.20; 10,10.11; 19,1.3; 31,7; dazu die Fremdgötterpolemik in Jes 40,19-20; 41,6-7; 44,9-20.

(34) Siehe ZENGER, "Der jüdische Psalter", 97-98; JANOWSKI, "Die 'Kleine Biblia'", 404.

(35) Zur Baummetapher K. NIELSEN, *There is Hope for a Tree*. The Tree as Metaphor in Isaiah (JSOTSS 65; Sheffield 1989); U. BERGES, *Buch Jesaja*. Komposition und Endgestalt (HBS 16; Freiburg 1998) 402-403.

(36) Vgl. 2 Sam 7,8-16; Ps 89,29.50; siehe K. BALTZER, *Deutero-Jesaja* (KAT X/2; Gütersloh 1999) 598.

Völker zu ihr aufmachen, um JHWHs willen (Jes 55,4-5). Ihre Aufgabe liegt nicht mehr in einer gewaltsamen Beherrschung der Nationen, sondern in weltweiter "Kundgabe" (נגד) und "Proklamation" (צוה), wobei bei ersterem "...an die Aufnahme und Weitergabe der 'Psalmen Davids' zu denken [ist]" ([37]) und bei letzterem an die Gesetzesübermittlung. Diese geschieht durch die Knechte dergestalt, dass selbst Fremde und Kastraten nicht befürchten müssen, als "dürre Bäume" ausgeschieden zu werden (Jes 56,3; vgl. die Baummetapher in Ps 1).

Auf vielfältige Weise zeigt sich somit, dass Jesajabuch und Psalter in der Erwartung einer Restauration des Gottesvolkes, besonders hinsichtlich der Ablösung der davidischen Monarchie, aber auch bezüglich der Stellung Zions ([38]), ähnliche, wenn nicht gar identische Vorstellungen entwickeln. Dabei ist besonders hervorzuheben, dass beide an eine Teilhabe von Menschen aus den Völkern, ja der Völker selbst, am Gotteslob auf dem Zion denken. Sowohl im Buche Jesaja als auch im Psalter kommt den Knechten für die Zeit der Restauration eine wichtige Rolle zu. Nicht von ungefähr erscheinen sie im Geschehensablauf im Psalter gerade am Ende der davidisch-salomonischen Monarchie.

II. Die Stellung der Knechte im Psalter

Um die Verwendung des Begriffs "Knechte" im Psalter zu untersuchen, empfiehlt es sich, zuerst einen kurzen Blick auf den Gebrauch des Singulars zu werfen. Vom "Knecht" ist im Psalter 38mal die Rede, dabei 13mal im Tora-Psalm 119 ([39]). Dies entspricht der Endgestalt des Psalters als Gebet- und Meditationsbuch des Gerechten, denn der Psalterbeter, der sich nicht vom Weg der Tora abbringen läßt, ist Knecht Gottes par excellence. Auffallend sind bei der Verwendung von עבד im Psalter die Pronominal-Verbindungen: von "meinem Knecht" ist allein in Ps 89,4.21 die Rede, jeweils auf David bezogen

([37]) K. BALTZER, *Deutero-Jesaja*, 597, mit Blick auf die Verwendung von נגד hif. in Ps 22,32; 38,19; 40,6; 51,17; 64,10; 142,3; 145,4-7.

([38]) U. BERGES, "Sion als thema in het boek Jesaja: Nieuwe exegetische benadering en theologische gevolgen", *TTh* 39 (1999) 118-138; Ders., "'Ich bin der Mann, der Elend sah' (Klgl 3,1). Zionstheologie als Weg aus der Krise", *BZ* 44 (2000) 1-20.

([39]) Ps 119,17.23.38.49.65.76.84.122.124.125.135.140.176; wohl nicht zufällig steht עבד dreimal in der ע-Strophe und abschließend im allerletzten Vers. In V. 91 ist עבדיך auf alles Geschaffene bezogen, was deutlich aus dem Rahmen der sonstigen Belege der עבדים fällt.

(vgl. Ps 18,1; 36,1; 78,70; 132,10; 144,10). Dieser Gebrauch deckt sich mit dem außerhalb des Psalters: "Wenn David *'æbæd* JHWH bezeichnet wird, ist fast immer von der Erwählung und vom ewigen Bestand der Dynastie die Rede" ([40]). Besonders hart klingt auf diesem "Erwählungs-Hintergrund" das göttliche Verstoßen seines Knechtes in Ps 89,40 ([41]).

Besondere Verwendung findet der Ausdruck "dein/sein Knecht" in den individuellen Klagen ([42]); durch diese Selbstbezeichnung will der Beter JHWH, seinen persönlichen Schutzgott, auf seine Notsituation aufmerksam machen und ihn zum rettenden Eingreifen bewegen. Dabei kommt das "Knecht-Sein" des Beters einem Rechtstitel nahe, der JHWH zur Hilfeleistung auffordert: "Wegen deiner Treue vernichte meine Feinde, laß zugrunde gehen alle, die gegen mich streiten, denn (כי) ich bin dein Knecht" (143,12; vgl. 116,16).

1. *Die Knechte im Geschehensablauf des Psalters*

Gegenüber der Streuung der Singularform, die von Ps 18,1 bis zu Ps 144,10 reicht, ist von den Knechten hauptsächlich im Schlußteil, d.h. in Buch IV und V die Rede ([43]). Dies stimmt mit der Plazierung der Knechte im Jesajabuch überein, wo sie ebenfalls im letzten Großteil des Buches auftauchen ([44]). In beiden Büchern sind es die Knechte, die sich als zukunftsweisende Gruppe aus der Masse des Gottesvolkes in und nach den Exilsereignissen abheben; sowohl im Jesajabuch (Jes 63,17) als auch im Psalter tauchen sie in einer Volksklage auf (Ps 79,2.10), wobei zahlreiche Parallelen ins Auge fallen ([45]). Ihnen liegt

([40]) H. RINGGREN, "עבד, 'āḇaḏ", *TWAT* V, 1001 (vgl. 1 Kön 11,13.32; 2 Kön 19,34; 2 Kön 20,6 u.ö.); weder im DtrGW noch im ChrGW wird Salomo "Knecht" genannt – nur einmal Hiskija (2 Chr 32,16).

([41]) Außer David werden im Psalter noch Abraham (105,[6].42), Mose (105,26) und Israel (136,22) "Knecht" genannt.

([42]) Siehe Ps 27,9; 31,17; 35,27; 69,18; 86,2.4.16.

([43]) Knechte im Psalter: 34,23; 69,37; 79,2; 79,10; 89,51; 90,13.16; 102,15.29; 105,25; 113,1; 123,2; 134,1; 135,1; 135,14; dazu 97,7 (Götzendiener); 119,91 (Schöpfung) und 135,9 (Knechte Pharaos). In Verbindung mit JHWH ist 4mal von "seinen" und 8mal von "deinen" Knechten die Rede; dazu 3mal die Konstruktus-Verbindung עבדי יהוה (113,1; 134,1; 135,1).

([44]) Knechte im Buch Jesaja: 54,17; 56,6; 63,17; 65,8.9.13.14.15; 66,14.

([45]) Siehe die Auflistung von I. FISCHER, *Wo ist Jahwe?* Das Volksklagelied Jes 63,7–64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung (SBB 19; Stuttgart 1989) 214-216: u.a. die Bezeichnung des Volkes als צאן מרעיתך (Jes 63,11; Ps 79,13) und נחלתך (Jes 63,17; Ps 79,1), sowie des Tempels als קדשך (Jes 64,10; Ps 79,1); siehe auch die Hilfe durch den göttlichen Arm (זרוע) in Jes 63,12 und Ps 79,11 und die Frage nach dem Ende des göttlichen Zornes (Jes 64,8; Ps 79,5).

nicht allein ihr eigenes Schicksal, sondern auch das der Gottesstadt und des Tempels am Herzen (vgl. Ps 102,15). Sie sind sich der gerechten Strafe für die eigenen Verfehlungen bewußt (Ps 79,8) und appellieren an die Größe des göttlichen Namens, die vor den Augen der Völker auf dem Spiel steht (Vv. 9-10). Was die Knechte des weiteren auszeichnet, ist ihre Zukunftshoffnung, die nicht auf die Restauration des Opferkultes abzielt, sondern auf die Fortsetzung des Gotteslobes (תהלתך) ([46]); dies ist letzlich auch der Grund dafür, dass Gott seinem Zorngericht Einhalt gebieten muß. Die dringende Aufforderung, JHWH möge doch endlich von seinem Zorn ablassen, verbindet Ps 79 mit dem nächstfolgenden Beleg der Knechte in Ps 89 ([47]). Diese Thematik deutet darauf hin, dass die Knechte aus Kreisen stammen, die in exilisch-frühnachexilischer Zeit in kollektiven Klagefeiern zum Gott Israels riefen ([48]).

Wie bereits ausgeführt, thematisiert Ps 89 wie kein anderer Psalm den Untergang des davidisch-salomonischen Königtums: "Du hast verworfen, verstoßen, gezürnt mit deinem Gesalbten. Den Bund mit deinem Knechte hast du von dir getan, seine Krone erniedrigt in den Staub" (Vv. 39-40). Die damit verbundene Demokratisierung der Königsvorstellung wird im weiteren Verlauf des Psalms besonders am Thema der Knechte festgemacht. Dass diese in V. 51 auftreten, kann kein Zufall sein, zumal sie auch im Schlußteil von Ps 90 (Vv. 13.16), dem Beginn von Buch IV, vorkommen. Die Parallelisierung der Schmach des davidischen Königs (89,42) mit der der "Knechte" (89,51) ([49]) und die Bitte um ihre Wiederbelebung (Ps 90,13–17), nicht

([46]) Die Tatsache, dass die Volksklage in Jes 63,7-64,11, die dem massiven Auftreten der Knechte im Jesajabuch vorgeschaltet ist, besonders viele Parallelen zu den Asaph-Psalmen Ps 74; 77; 78; 79 aufweist, deutet hier wie dort auf ein starkes Gruppenverständnis der Tradenten hin; siehe dazu K. SEYBOLD, "Das 'Wir' in den Asaph-Psalmen. Spezifische Probleme einer Psalmgruppe", *Neue Wege der Psalmenforschung* (FS. W. Beyerlin [Hrsg. K. SEYBOLD – E. ZENGER] HBS 1; Freiburg 1994) 143-155.

([47]) Vgl. 79,5: עד מה יהוה תאנף לנצח תבער כמו אש קנאתך mit dem fast gleichlautenden Vers 89,47: עד מה יהוה תסתר לנצח תבער כמו אש חמתך.

([48]) Siehe dazu nun ausführlich M. EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott.* Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur (FAT 21; Tübingen 1998).

([49]) Der Plural עבדיך ist u.a. gegen KRAUS, *Psalmen II*, 615 und G. RAVASI, *Il libro dei Salmi.* Commento e attualizzazione (Lettura pastorale della Bibbia; Bologna 1983) II, 824 beizubehalten; so u. a. K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 349.

die um einer eventueller Restauration des Königtums, zeigt an, dass eben sie das davidische Königtum *post exilium* abgelöst haben. Endet Buch III mit der Aggression der Völker gegen "deinen Gesalbten" (Ps 89,52), so schlägt das eine Brücke zum Beginn des Psalters nach Ps 2,2. Konkret heißt das: am Ende der davidisch ausgerichteten Bücher I–III steht kein Davidide mehr, sondern die Gruppe "deiner Knechte" (Ps 89,51) ([50]). Ein Blick auf das Jesajabuch bestätigt diese Auslegung, denn auch dort bezieht sich die Demokratisierung des Königtums (vgl. Jes 55,3) nicht auf ganz Israel, sondern allein auf die Gemeinde der Knechte (Jes 54,17) ([51]).

Verband das Motiv vom ersehnten Nachlassen des göttlichen Zornes (79,5; 89,47) die Belegstellen der Knechte in Buch III (79,2.10; 89,51) miteinander, so steht ausgehend von 89,48 das Vergänglichkeitsmotiv im Zusammenhang der Knechte in Buch IV im Vordergrund (Ps 90; 102). Das erste Motiv setzt sich im zweiten in folgerichtiger Logik fort: die Knechte erhoffen ein baldiges Ablassen JHWHs von Zorn und Gericht, damit sie selbst — oder zumindest ihre Kinder — noch von der positiv gewandelten Situation profitieren können. Denn im Gegensatz zum ewigen Gott ist ihnen eine Lebensgrenze gesetzt, im Rahmen derer sich ihr Gottvertrauen bewahrheiten muß, soll es sich nicht als trügerisch erweisen! So setzt Ps 90 mit einer Reflexion über die Unendlichkeit Gottes ein ("tausend Jahre sind für dich wie ein Tag", V. 4). Die genannten 70/80 Jahre (V. 10) haben wohl nicht allein die Lebensspanne des Einzelnen im Blick ([52]), sondern spielen auch auf die Tradition der 70jährigen Exilszeit an ([53]). Es sind besonders die Knechte, die das Ende der Wüstenzeit, d.h. der anhaltenden Folgen des Exils, herbeisehnen; an ihnen soll JHWH sein Werk und an ihren Kindern seine Pracht offenbaren (Ps 90,16).

Wie bereits angedeutet, zeigt der Schluß von Buch IV durch die Sammlungsbitte in Ps 106,47 das nahende Ende von Exilierung und Zerstreuung an. Dabei weist das Stichwort נחם (Ps 106,45) auf die Bitte

([50]) Mit EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott*, 238, der meint, die Knechte seien als "Gesalbter" vorgestellt, aber gegen seine Ansicht, hier stehe "die *corporate personality* des Volkes im Hintergrund".

([51]) BERGES, *Buch Jesaja*, 400, 452.

([52]) So H. IRSIGLER, *Vom Adamssohn zum Immanuel.* Gastvorträge Pretoria 1996 (ATSAT 58; St. Ottilien 1997) 67.

([53]) Vgl. Jer 25,11-12.; 29,10; Sach 1,12; 7,5; 2 Chr 36,21; Dan 9,2; bzgl. Tyrus: Jes 23,15.17.

um göttliches Erbarmen zugunsten seiner Knechte in Ps 90,13-14 zurück ([54]). Das Thema der Knechte wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass die Trias זכר, כרב חסדיו und רחמים (Ps 106,45-46) allein noch in Jes 63,7 vorkommt, dem Beginn der kollektiven Klage mit Geschichtsrückblick in Jes 63,7-64,11, bei dem wiederum die Knechte (Jes 63,17) genannt sind ([55]). Der Rückblick auf die mosaische Wüstenzeit in Ps 106 hat somit in der Volksklage des Jesajabuches ein starkes Pendant ([56]).

2. *Die Knechte und ihre Zionzentrierung*

In Buch IV sind es die עבדים, die sich Zions Zerstörung besonders zu Herzen nehmen (102,15) und auf eine Zukunft für ihre Nachkommenschaft hoffen (102,29) ([57]). Dieser Psalm ist als "Gebet eines Armen" (תפלה לעני) überschrieben, der ob seiner Kraftlosigkeit seine Klage vor JHWH ausgießt. Haben sich die Knechte nach der Katastrophe des Exils und nach dem Untergang der davidisch-salomonischen Monarchie als deren Nachfolger verstanden, wird auch die Plazierung von Ps 102 zwischen den beiden *einzigen* David-Psalmen (101; 103) in Buch IV verständlich. Waren in vorexilischer Zeit die Könige für den Ausbau und Schmuck Zions verantwortlich, so ist diese Sorge nun auf die Knechte übergegangen: "Ja, Gefallen haben deine Knechte an ihren [= Zions] Steinen, ihr Schutt erweckt ihr Mitgefühl" (102,15). Aber gerade angesichts der geweckten Hoffnungen auf das Eintreffen der Heilszeit (Vv. 16-23) wird den Knechten schmerzlich bewußt, dass sie selbst das gesicherte Wohnen auf dem Zion wohl nicht mehr erleben werden: "Die Söhne deiner Knechte werden wohnen und ihre

([54]) So ZENGER, "Weltenkönigtum", 152.

([55]) Sollte es reiner Zufall sein, dass die an JHWH (!) gerichtete Umkehrforderung (שובה/ה) sowohl in Ps 90,13 als auch in Jes 63,17 zugunsten seiner Knechte geschieht? Die Bezüge zwischen Ps 106 und Jes 63,7–64,11 sind zahlreich: 'Rebellion' (Ps 106,7; Jes 63,10); 'Handeln JHWHs um seines Namens willen' (Ps 106,8; Jes 63,12.14); 'Stellung des Mose' (Ps 106,16-18; Jes 63,11-12); 'Moses Fürbitte' (Ps 106,23; Jes 63,11-12).

([56]) Vgl. 106,9 mit Jes 63,13 (בתהמות); nur an diesen beiden Stellen stehen "Fluten" mit Artikel (siehe noch Ex 15,5.8; Jes 51,10); W. LAU, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56–66*. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches (BZAW 225; Berlin 1994) 294, schließt literarische Abhängigkeit eher aus. Nimmt man aber Ps 107 hinzu, so wird eine Abhängigkeit von Jes 63,7–64,11 immer wahrscheinlicher: Ps 107,1 (חסד) mit 63,7 (2mal); 107,2 (גאל und צר mit Jes 63,9).

([57]) Vgl. זרע erinnert an die Nachkommenschaft des Gottesknechts in Jes 53,10; 59,21.

Nachkommen vor dir Bestand haben" (V. 29). Das Vergänglichkeitsmotiv, das in Ps 90,3-6.10 für JHWHs Eingreifen zugunsten der Knechte verwandt wurde, ist in Ps 102,4-6.12.24-28 ganz auf die Restauration Zions gerichtet: weil JHWH ewig bleibt, soll er aktiv werden und sich Zions erbarmen (Vv. 13-14). Vieles spricht dafür, dass es die Knechte waren, die ein älteres Klagelied durch die Einschreibung von Vv. 13-23 und durch den Schlußvers 29 kollektivierend auf sich bezogen. Die inhaltliche und formelle Nähe der Vv. 13-23 zu Jes 40–66(58) läßt an ähnliche, wenn nicht gar identische Trägerkreise denken, nämlich die עבדים, die auch den letzten Großteil des Jesajabuches wesentlich mitbestimmten. Hier wie dort wissen sie sich der Rückkehr aus Deportation und Diaspora, sowie der Restauration Jerusalems und Zions besonders verpflichtet; hier wie dort treffen sie bei diesem Unternehmen auf größte Schwierigkeiten, so dass es nicht wunder nimmt, dass sie sich in das ältere Klagelied von Ps 102 eingeschrieben haben(59). Damit wäre auch die Frage, ob "...dieser 'Arme' ein 'David' in der Sicht der Exilszeit [ist]?"(60), positiv zu beantworten. Als durch die Knechte kollektiviertes Klagelied steht es zu Recht zwischen den beiden David-Psalmen 101 und 103. Die Vorstellung vom armen und von Todesnot bedrohten Davididen, der Anteil hat am Todesschicksal Jerusalems und Zions, verbindet Ps 102 in seiner jetzigen Positionierung mit dem Gebet des schwerkranken Hiskija in Jes 38,9-20. Hier wie dort sind persönliche Todesverlassenheit und das Schicksal der gottverlassenen Stadt unmittelbar miteinander verbunden. Die anderweitig aufgestellte These, die Plazierung des Hiskijapsalms im Buche Jesaja, ein wichtiges Plus gegenüber 2 Kön 20, gehe auf das Konto der Knechtsgemeinde(61), findet in der auch literarkritisch besonderen Stellung der Knechte in Ps 102 eine unerwartete Stütze(62).

(58) Dazu bereits A. DEISSLER, *Die Psalmen* (Düsseldorf ²1979) 398-399; C. BRÜNING, *Mitten im Leben vom Tod umfangen.* Ps 102 als Vergänglichkeitsklage und Vertrauenslied (BBB 84; Frankfurt/M. 1992) 297-303; F. SEDLMEIER, *Jerusalem-Jahwes Bau.* Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Psalm 147 (FzB 79; Würzburg 1996) 149-151.

(59) Vgl. ZENGER, "Weltenkönigtum", 171: "Der 'königliche' Beter dieses Psalms ist nicht der gewalttätige Kämpfer für Recht und Gerechtigkeit, sondern trägt Züge des leidenden Gottesknechts des Jesajabuches". Nach BRUNERT, *Psalm 102*, 189, sind die Fortschreibungen innerhalb von Ps 102,13-24.25a.27.28a.29 besonders stark vom Jesajabuch (bes. Jes 51) abhängig.

(60) KOCH, "Der Psalter", 266.

(61) BERGES, *Buch Jesaja*, 307-314, 317-321, 509.

(62) Nach R. BRANDSCHEIDT, "Psalm 102. Literarische Gestalt und theologische Aussage", *TTZ* 96 (1987) 57, bilden die beiden Nennungen der

Dass es sich bei den עבדים von Ps 102 tatsächlich um die Knechtsgemeinde des Jesajabuches handelt, machen zwei weitere Beobachtungen wahrscheinlich. Zum einen verweist die Selbigkeitsaussage in Ps 102,28 (אתה הוא) auf die deuterojesajanische Formulierung אנכי / אני הוא, aber mit dem Unterschied, dass es sich in Psalm 102 um das "...korrespondierende Bekenntnis und Vertrauensgeständnis" (63) der Beter als Antwort auf JHWHS Selbstvorstellung handelt. Zum anderen findet sich die Begriffstriade von עבדים, שכן, זרע neben Ps 102,29 und Ps 69,37 (64) — dort ebenfalls in Schlußstellung! — nur noch in Jes 65,8-9, einem Kapitel, in dem die Trennung zwischen Knechten und Gegnern ihrem Höhepunkt entgegengeht.

Die Nennung der Knechte, das Vergänglichkeitsmotiv, die Aufforderung an JHWH, für den Zion einzutreten und damit die Heilswende endlich einzuleiten, verbinden Ps 90 und 102 eng miteinander (65). Dadurch werden auch die JHWH-König-Psalmen 93–100 umklammert, die in ihrer jetzigen Anordnung als Höhepunkt in Ps 100 die Völker zur Wallfahrt und zur Anerkennung JHWHS aufrufen, wobei ihnen das ureigenste Bekenntnis Israels in den Mund gelegt ist: "Sein Volk sind wir, die Herde seiner Weide!" Die Völker sind in den JHWH-König-Psalmen einem Weltenkönig begegnet, der auf die *personae miserae* achtet (Ps 94) und dessen Macht auf der Durchsetzung von lebensschaffender Gerechtigkeit beruht (Ps 96,10-13; 97,1-2; 98,1-2.9; 99,4). Dabei werden "all die beschämt, die Götterbildern dienen" (יבשו כל־עבדי פסל) (Ps 97,7): JHWHS Knechte oder Diener von Götterbildern (vgl. Jes 65,1-14; 66,1-4) — *tertium non datur!* Wiederum zeigt sich, wie der Geschehensablauf des Psalters durch die Thematik der Knechte an Dramatik gewinnt.

3. *Die Knechte und ihre Völkeroffenheit*

Von Knecht und Knechten ist gehäuft in Ps 105 die Rede; so wird Josef als "Knecht" (Ps 105,17) verkauft, und sowohl Mose (V. 26) als auch Abraham (V. 42) erhalten den Ehrentitel עבד. In V. 25 wird die

---

Knechte in 102,15.29 eine große Textrahmung, wodurch auch die Zusätze als gezielte Erweiterungen anzusehen seien.

(63) BRÜNING, *Mitten im Leben*, 272; Selbigkeitsaussage אנכי/אני הוא in Jes 41,4; 43,10.13.25; 46,4; 48,12; 51,12; 52,6 (vgl. auch Dtn 32,39).

(64) Zu den Übereinstimmungen zwischen Ps 69 und 102 siehe L.C. ALLEN, "The Value of Rhetorical Criticism in Psalm 69", *JBL* 105 (1986) 591-595.

(65) Dazu O.H. STECK, "Zu Eigenart und Herkunft von Ps 102", *ZAW* 102 (1990) 364-365.

gesamte Exodusgemeinde, die unter der Unterdrückung Ägyptens leiden mußte, als "Knechte" bezeichnet. Textkritisch umstritten ist Ps 105,6, wobei aber einiges für 11Q Ps und LXX "Nachkommenschaft Abrahams, *seine Knechte*" spricht: zum einen der Parallelstichus "Söhne Jakobs, *seine Erwählten*" und zum anderen die vorangegangene Reihe von 10 (!) Imperativen zum Gotteslob (Ps 105,1-5), deren Adressaten erst in V. 6 genannt werden: "[Ihr] Nachkommen Abrahams, seine Knechte, [ihr] Söhne Jakobs, seine Erwählten". Wer sind diese Knechte, die als Nachkommen Abrahams und Söhne Jakobs angesprochen sind? Kommt man vom 4. Psalterbuch her, in dessen Mitte die JHWH-König-Lieder stehen, die als Höhepunkt das Credo der Völker bieten, [auch] sie seien "sein Volk und die Herde seiner Weide" (Ps 100,3) — als bewußte Entgrenzung der Israelperspektive von Ps 95,7 —, so ist zu vermuten, die zehnfache Aufforderung zum Gotteslob in 105,1-5 gelte *auch* den Völkern. Sofern diese JHWH als ihren König anerkennen und nicht mehr den Götterbildern dienen (Ps 97,7) gehören auch sie zu "Abrahams Nachkommen". Damit zeichnet sich auch der Weg ab, auf dem die Zusage Wirklichkeit zu werden beginnt, seine Nachkommenschaft werde so zahlreich sein wie die Sterne am Himmel (כה יהיה זרעך) (Gen 15,5). Die Tatsache, dass Israel im AT niemals "Söhne Abrahams" genannt ist, dagegen aber häufig בני יעקב findet in Ps 105,6 ihre Bestätigung: zu "Nachkommen Abrahams" können auch die Völker werden, nicht aber zu "Söhnen Jakobs"! Indem und insofern sich Menschen aus den Völkern als Beginn der erwarteten Völkerwallfahrt JHWH anschließen, gehören sie zu den Knechten und zur Nachkommenschaft Abrahams.

Ein Blick in das Jesajabuch zeigt, dass diese Öffnung auf die Völkerwelt nicht unwidersprochen geblieben ist und sich letztlich auch nicht hat durchsetzen können. Fremde und Verschnittene, die sich bereits JHWH angeschlossen hatten, müssen im nachhinein fürchten, wieder aus dem Gottesbund ausgeschieden zu werden (Jes 56,1-8). Dass die Gestalt Abrahams in besonderer Weise mit der Öffnung Israels auf die Völkerwelt verbunden ist, zeigt Ps 47,10: "Die Fürsten der Völker sind versammelt, [als] Volk des Gottes Abrahams". Wie in Ps 105,6 stehen in Ps 47 "Jakob" (v 5) und "Abraham" (V. 10) parallel: "Der 'Gott Abrahams' ist identisch mit dem Gott 'Jakobs' und dem 'Gott der Völker'. Seine Gemeinde weitet sich aus zur Völkergemeinschaft. Die kultische Feier aber macht das Königtum JHWHs über die ganze Welt manifest" ([66]).

([66]) SEYBOLD, *Die Psalmen*, 194.

Dass die Völkerwelt zur kultischen Verehrung des Gottes Israels aufgerufen ist, bestätigen die Imperative עבדו in Ps 2,11 und 100,2, jeweils im Völkerkontext stehend; in Ps 102,23 wird von der Sammlung von Völkern und Königreichen gesprochen, um JHWH zu dienen (לעבד את יהוה) (67). Das Verb "[ver-]sammeln" (קבץ) ist hier bedeutsam: es kommt im gesamten Psalter bis auf 41,7 nur im Kontext der Israel- und Völkersammlung vor (Ps 102,23; 106,47; 107,3), und zwar am Ende von Buch IV, das die Zeit von Exil und Diaspora thematisiert. Die Rückkehr aus Deportation und Zerstreuung nach Jerusalem und zum Zion betrifft nicht allein die zerstreuten Schafe Israels, sondern auch die JHWH-Anhänger aus den Völkern.

Dieser theologische Gebrauch von קבץ im Psalter deckt sich mit dem in der Rahmung des letzten Großteils des Jesajabuches; dort schlägt die dreifache Verwendung von קבץ in Jes 56,8, "Spruch JHWHs, des Herrn, des Sammlers der Zerstreuten Israels: weiter werde ich sammeln zu ihm zu seinen Gesammelten" eine Brücke zu Jes 66,18: "Ich komme, um alle Völker und Sprachen zu sammeln, und sie werden kommen und meine Herrlichkeit schauen". Psalter und Jesajabuch kommen erneut überein: Die Sammlung [auf dem Zion] zur Verehrung JHWHs verbindet Israel *und* die Völker miteinander.

Das Gotteslob aus Israel *und* den Völkern, das durch die einsetzenden Halleluja-Rufe am Ende von Buch IV (104,35d; 105,45; 106,1.48d) angezeigt ist, setzt sich in Buch V (68), dem Zion-Restaurationsteil des Psalters, unter Verwendung von הלל und הודה verstärkt fort. Dass auch Beter aus den Völkern zum Gotteslob aufgerufen sind, zeigt sich u.a. auch darin, dass der Eröffnungspsalm 107 die Rettungsmacht JHWHs *nicht* auf die Heilsereignisse in der Geschichte Israels bezieht, sondern auf allgemein menschliche Notsituationen wie Wüste, Haft, Schiffahrt auf stürmischer See und Überleben in unwirtlichem Gelände. Wie es der Refrain unmißverständlich unterstreicht, sind es die בני אדם (Ps 107,8.15.21.31), die wegen JHWHs Fürsorge für den Armen (V. 41) Lob und Dank

(67) Vgl. auch Ps 22,31; dagegen wird עבד in Ps 97,7; 106,36 zur Bezeichnung des Fremdgötterdienstes gebraucht; in Ps 18,44; 72,11 zur Unterwerfung der *Völker* unter den davidischen König in Israel.

(68) Nach KRATZ, "Die Tora Davids", 26, sind folgende Aspekte für Buch V maßgeblich: "Sammlung aus den Völkern und Rettung aus allen Nöten (107-117), Weg und Einzug ins Heiligtum und Wallfahrt (118-135) sowie Versorgung der Heimkehrer und jedes einzelnen Geretteten in der Stadt im Rahmen von Schöpfung und Erhaltung der Welt (136-150)".

darbringen sollen. Das Stichwort בני האדם begegnet erneut am Ende von Buch V in Ps 145,12, in der Mitte des Akrostichons (69): weil JHWH gut ist zu aller Kreatur, soll "alles Fleisch" (כל־בשר) (vgl. Ps 65,3; 136,25) seinen heiligen Namen preisen (V. 21), was zum Schlußhallel der Ps 146–150 überleitet. Dass die neue Größe der JHWH–Verehrer aus Israel *und* den Völkern כל־בשר genannt wird, deckt sich mit dem vorletzten Vers des Jesajabuches (Jes 66,23), wo es ebenfalls "alles Fleisch" ist, das zur Anbetung auf dem Zion zusammenkommt. Hier wie dort handelt es sich bei diesem Ausdruck nicht etwa um eine terminologische Unsicherheit, sondern um ein bewußtes Zurück zur noachitischen Zeit, die noch keine Aufteilung in Völker und Ethnien kannte (70). Dieser urzeitliche Zustand soll sich endzeitlich in der gemeinsamen JHWH-Verehrung aller Kreatur wieder einstellen. Dass der Zion dabei die rettende Funktion der Arche übernimmt, wird im Buche Jesaja angedeutet (71). Aber auch in Ps 118 finden die Gerechten erst dann Sicherheit, wenn sich ihnen die "Tore der Gerechtigkeit" (Vv. 19-20) öffnen. Ruft Ps 118,1-3 neben Israel und dem Haus Aaron auch "JHWH-Fürchtige" (יראי יהוה) zum Gotteslob auf, so könnten damit auch Menschen aus den Völkern gemeint sein. Träfe dies zu, so böte der nachfolgende Tora-Psalm 119 eine Einschränkung dieser Universalisierung (72), da er zum "Knecht"-Sein unbedingten Tora-Gehorsam einfordert.

4. *Die Knechte und das Gotteslob Israels und der Völker*

Die letzten Belegstellen für "Knechte" im Psalter in Ps 113,1; 134,1 und 135,1 (73) stellen anders als Ps 119 nicht die Tora-Observanz in den Vordergrund, sondern das weltweite Gotteslob. So beginnt die zu einer liturgischen Komposition ausgebaute Psalmengruppe 113–118, die auch

(69) Darauf und auf weitere Bezüge zwischen Ps 107 und 145 macht ZENGER, "Komposition", 106-107, aufmerksam.

(70) Vgl. כל־בשר in Gen 6,12.13.19; 7,15.21; 8,17; 9,11.15.16.17; dazu BERGES, *Buch Jesaja*, 532; Ders., "Sion", 124-125.

(71) In den armentheologischen Einschreibungen des Jesajabuches (siehe 14,30.32; 32,6-7) und in der sog. Apokalypse (24-27) werden die Armen an den Zion gebracht; dort finden sie Ruhe und Sicherheit; dazu BERGES, "Die Armen", 160-165.

(72) Siehe KOCH, "Der Psalter", 255: "...nachkompositionelle[r] Zusatz, der in 1QPs[a] und 11QPs[a] zudem an anderer Stelle eingefügt wird".

(73) Dazu noch Ps 135,9.14 und das Bildwort: "Siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herren..." (Ps 123,2).

Pesach- oder ägyptisches Hallel genannt wird ([74]), nicht zufällig mit der Aufforderung: "Lobet, ihr Knechte JHWHS (עבדי יהוה), lobet den Namen des Herrn" (Ps 113,1). Es ist die Gemeinde der Knechte, die zum Gotteslob aufgefordert ist, wobei JHWHS unvergleichliche Majestät gerade darin besteht, dass er den Armen aus Staub und Schmutz emporhebt (Vv. 7-8) ([75]). Wenn dieser sich aus der Höhe erbarmende Gott die "Unfruchtbare" (עקרת) im Hause als fröhliche Mutter von Kindern wohnen läßt (V. 9), dann bietet dazu Jes 54,1 (vgl. 49,21-22) — neben 1 Sam 2,1-10 — die engste Parallele; dort wird Zion, die Unfruchtbare ([76]), aufgefordert, über die völlig unerwartete Kinderschar in Jubel auszubrechen, was auf die nachexilische Restauration Jerusalems und Zions Bezug nimmt. Die Verbindung von Ps 113 zu Jes 54 wird noch dadurch verstärkt, dass mit Jes 54,17 zum ersten Mal im Jesajabuch von den "Knechten" die Rede ist, die als Söhne Zions und Schüler JHWHS (Jes 54,13) gekennzeichnet sind. Mit diesem Seitenblick auf den beginnenden Wiederaufbau von Gottesvolk und Gottesstadt im Jesajabuch erweitert sich auch die Perspektive zu Beginn der Psalmengruppe 113–118. Wenn die Völkerwelt den Wiederaufbau Zions und Jerusalems erlebt, muß sie anerkennen, dass JHWH ein sich der Armen erbarmender Gott ist; ebenso erstaunt war auch die Schöpfung gewesen, als Israels Gott sein Volk aus Ägypten führte (Ps 114).

Beginnt das Pesach-Hallel mit dem imperativischen Lob-Aufruf an die Knechte (113,1), so findet sich dieser in chiastischer Aufnahme in 135,1 wieder: "Lobet den Namen JHWHS, lobet, ihr Knechte JHWHS". Dass diese einzigartige Konstruktusverbindung ([77]) gerade am Anfang und Ende der beiden großen Kompositionsblöcke von Buch V (Pesach-Hallel: 113–118; Wallfahrtspsalmen: 120–134, mit großem Hallel in 135–136 als hymnischen Anhang) ([78]) auftaucht, ist kaum zufällig, son-

([74]) Siehe dazu J. SCHRÖTEN, *Entstehung, Komposition und Wirkungsgeschichte des 118. Psalms* (BBB 95; Weinheim 1995); M. MILLARD, *Die Komposition des Psalters*. Ein formgeschichtlicher Ansatz (FAT 9; Tübingen 1994) 30-34, 80-84; ZENGER, *Einleitung*, 316.

([75]) Nach G.T.M. PRINSLOO, "Yahweh and the Poor in Psalm 113: Literary Motif and/or Theological Reality?", *OTE* 9 (1996) 478, deutet die Ausdrucksweise auf den Einfluß des Ebed-Motivs in DtJes hin.

([76]) עקרה in Jes 54,1; sonst noch: Gen 11,30; 25,21; 29,31; Ex 23,26; Dtn 7,14; Ri 13,2-3; 1 Sam 2,5; Ijob 24,21.

([77]) Die Besonderheit wird noch dadurch unterstrichen, dass die LXX in beiden Fällen die Genetiv-Verbindung vermeidet und anstelle dessen jeweils einen Vokativ (παιδες; δουλοι) liest.

([78]) Vgl. KOCH, "Der Psalter", 256; ZENGER, "Komposition", 115.

dern deutet auf eine bewußte Plazierung hin. Nimmt man mit der Forschung an, dass die Wallfahrtspsalmen als ein älterer Bestand in Buch V eingesetzt worden sind ([79]), so sind es womöglich die Knechte gewesen, die die ursprünglich "israelorientierten" Wallfahrtslieder (שלום על ישראל: Ps 125,5; 128,6; vgl. 130,8; 131,3) in einen "völkeroffenen" Kontext stellten. Der redaktionell in das Pesach-Hallel eingefügte Ps 117 ([80]), der überhaupt keine andere Funktion hat, als das Gotteslob auf die Völker zu erweitern, weist ebenfalls in diese Richtung. Dass die Wallfahrtslieder und das nachfolgende große Hallel aufeinander abgestimmt worden sind, machen die auffälligen Parallelen zwischen Ps 134 und 135 deutlich, jedoch mit dem wichtigen Unterschied, dass "...da, wo 134 ברך den entscheidenden Akt bedeutet, 135 הלל gebraucht wird, und hier die Knechte Jahwäs gerade nicht auf die eingeschränkt werden, die als Priester segnend ihre Hände erheben, sondern auch die einschließen, die in den Vorhöfen bleiben" ([81]). Die nicht-priesterliche Ausrichtung der Knechte im Psalter, die auch im Jesajabuch zu finden ist (vgl. 66,1-4), verbindet wiederum beide Bücher.

Anders als die Wallfahrtspsalmen, die auf Widerstände und Hindernisse auf der Pilgerschaft zum Zion anspielen, thematisiert das große Hallel in Ps 135–136 JHWHs unvergleichliche Größe und Güte, die er sowohl in der Schöpfung als auch in Israels Geschichte vielfältig unter Beweis stellte. Die Knechte, die in den Vorhöfen ([82]) des Tempels stehen und zum Lobpreis aufgerufen sind, rekapitulieren die Geschichte der Erwählung Israels (135,4), stellen diese aber in den größeren Kontext der Einzigartigkeit JHWHs. Befinden sich auch Beter aus den Völkern unter den Knechten, dann gewinnt das große Hallel an Kontur: sie erkennen den Erwählungsprimat Israels lobend an und bekennen zugleich JHWH als "unseren Herren, der größer ist als alle Götter" (135,5). Dass unter den Knechten, die sich in den Vorhöfen

([79]) Dazu u.a. K. SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen.* Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120–134 (BThSt 3; Neukirchen-Vluyn 1978); Ders., "Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen", *ZAW* 91 (1979) 247-268; ob man die Ps 120–134 als Lieder zur Wallfahrt oder als Gesänge auf den Treppen zum Zion ansieht, wie das u.a. H. SEIDEL, "Wallfahrtslieder", *Das lebendige Wort.* Festschrift G. Voigt (Hrsg. K.H. BIENTZ – H. SEIDEL) (Berlin 1982) 26-40 vorschlägt, ist in diesem Kontext nicht von Bedeutung.

([80]) Siehe SCHRÖTEN, *Entstehung*, 106-112.

([81]) KOCH, "Der Psalter", 257; auch ZENGER, "Komposition", 109.

([82]) Siehe zu חצרות in Ps 135,2: Ps 65,5; 84,3.11; 92,14; 100,4; 116,19 (auch Jes 1,12; 62,9).

des Tempels befinden (vgl. Jes 62,9) auch Menschen aus den Völkern sind, macht auch die enge Verbindung von Ps 135–136 wahrscheinlich, "...zumal das von den Völkern gemäß Ps 100,5 zu singende Lied dem in Ps 136 wiederholten Refrain entspricht" ([83]). Dieser Zusammenhang ist noch deutlicher zu kennzeichnen: kommen Menschen aus den Völkern dem Aufruf עבדו aus Ps 100,2 nach, so gehören auch sie zu den עבדי יהוה (Ps 135,1); der Aufforderung, in "seine Vorhöfe" (חצרתיו) (Ps 100,4) zu kommen, ist in 135,2 präzise Folge geleistet; dem Imperativ, JHWH anzuerkennen (דעו כי־יהוה הוא אלהים) (Ps 100,3), entspricht das Bekenntnis (ידעתי) seiner unvergleichlichen Größe (135,5).

Als Kenner der Traditionen Israels zitieren die Knechte in Ps 135,14 einen Vers aus dem Moselied (Dtn 32,36): "Ja, JHWH schafft Recht seinem Volk und über seinen Knechten erbarmt er sich" (על־עבדיו יתנחם). Sollte es Zufall sein, dass sich die Bitte an JHWH im einzigen Mose-Psalm, "erbarme dich deiner Knechte" (הנחם על עבדיך) (Ps 90,13), im letzten Beleg der Knechte im Psalter gerade als Zitat aus dem Munde dieses Gottesmannes erfüllt? ([84])

5. *Die Knechte in redaktionellen Erweiterungen in Buch I und II*

Dass es sich bei der Positionierung der Knechte im Psalter nicht um Zufallsprodukte handelt, beweisen die beiden *einzigen* Belege in den Büchern I und II, nämlich 34,23 und 69,37. Die Tatsache, dass 34,23, "JHWH erlöst das Leben seiner Knechte; nicht müssen büßen all die, die auf ihn vertrauen" ([85]), außerhalb des Akrostichons, an dessen Ende steht, weist diesen Vers als Zusatz aus, wie auch die Aufnahme von אשם aus V. 22. Der armentheologische Begriff des "sich Bergens" (חסה; vgl. V. 9) zeichnet die Knechte als die aus, die allein von JHWH Schutz und Hilfe erwarten. Mit dieser Unterschrift unter Ps 34 verstehen sich die Knechte als die Armen, von denen 34,3 und 34,7 (עני) spricht ([86]).

([83]) ZENGER, "Komposition", 109.

([84]) Sollte Ps 135,14 ursprünglich mit diesem Mosezitat geendet haben? Die Fremdgötterpolemik in 135,14-18 ist sicher ein Nachtrag aus 115,4-6.8; zudem machen auch 135,19-21 den Eindruck einer Ergänzung: das dreifache הללו (Vv. 1-3) wird durch ein vierfaches ברכו übertroffen, wobei die Knechte in der Liste von Israel, Aaroniden, Leviten und Gottesfürchtige (bewußt?) nicht mehr genannt werden.

([85]) כל חסה allein in Ps 2,12; 5,12; 18,31 und 34,23.

([86]) Wenn SEYBOLD, *Die Psalmen*, 139, "Fromme[n]" übersetzt, läßt er diese soziale Dimension unbeachtet; E. ZENGER, "Psalm 34", *Die Psalmen I.* Psalm 1–50 (F.L. HOSSFELD – E. ZENGER) (Würzburg 1993) 211, sieht in den Knechten einen "Würdetitel für Israel im Blick auf seine Sendung zu den Völkern".

Der Zusatz in Ps 34,23 weist auf Ps 25,22 zurück ("Erlöse, Gott, Israel aus all seinen Nöten"), wobei auch dort dieser Vers an das Akrostichon angehängt wurde. Beide Schlußverse zusammen ergeben eine enge sachliche Parallele zum letzten Beleg der עבדים in Ps 135,14, da die Errettungsbitte einerseits Israel gilt, andererseits aber den Knechten selbst. Zudem sind Ps 25 und 34 sowohl formal als auch inhaltlich so deutlich aufeinander bezogen, dass sie als die Eckpsalmen der Kleinkomposition 25–34 gelten können ([87]). Stehen die Knechte am Ende dieser Psalmengruppe, so verstärkt dies den Eindruck, sie hätten bei der Gestaltung von Buch I ein im wahrsten Sinne "letztes Wörtchen" mitgeredet — und zwar in armentheologischer Perspektive ([88]). Dann könnten sie es auch gewesen sein, die Ps 25 zwischen die Ps 24 und 26 (Tempel-Kontext) plazierten, "...um das Bild des Gerechten durch ihr Leitbild des nachdenklichen Armen zu ergänzen". Dies würde gut zur Position der Knechte im Jesajabuch passen ([89]), die den Tempelkult keineswegs ablehnen, ihn aber durch die Innerlichkeit von Gebet und Lob relativieren. In diesem Zusammenhang ist auf eine Studie von N. Lohfink hinzuweisen, der in Ps 25 deutliche Hinweise darauf findet, dass auch Menschen aus den Völkern zu den Betern dieses Psalmes gehören ([90]). Die Offenheit für Beter aus den Völkern, die zum Zion zugelassen sind, zeichnet auch die Knechte des Jesajabuches aus!

Die auf Ps 34,23 nächstfolgende Nennung der Knechte in Ps 69,37 bestätigt die Vermutung, die Knechte des Jesajabuches stünden in engster Verbindung zu denen des Psalters. Die individuelle Klage eines

([87]) E. ZENGER, *Der Psalter als Buch*, 21, weist auf die wortgleichen Zeilenanfänge in Ps 25,12=34,13; 25,15=34,16; 25,16=34,17; 25,22=34,23 hin, sowie auf die Übereinstimmungen in Gottesbild und in der ethischen Programmatik.

([88]) F.L. HOSSFELD, "Psalm 25", *Die Psalmen I.* Psalm 1–50 (F.L. HOSSFELD – E. ZENGER) (NEB.AT; Würzburg 1993) 163, macht dafür "eine nachexilische Redaktion, die Armentheologie betreibt", verantwortlich; N. LOHFINK, "Die Bundesformel in Ps 33", *Der Gott Israels und die Völker.* Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (N. LOHFINK – E. ZENGER) (SBS 154; Stuttgart 1994) 113, betont, dass in Ps 25 und 34 die Armenterminologie stark vertreten sei, was "...sicher auch als hermeneutische Vorgabe für die Endtextinterpretation der gesamten umrahmten Psalmengruppe gemeint [ist]".

([89]) Siehe auch die Thematik des "zerbrochenen Herzens" und "des zerschlagenen Geistes" in Ps 34,19 und Jes 57,15; 61,1; 66,2; siehe auch BERGES, "Die Armen", 172-173.

([90]) N. LOHFINK, "Bund und Tora bei der Völkerwallfahrt (Jesajabuch und Psalm 25)", *Der Gott Israels und die Völker*, 37-83 (bes. V. 7: "Jungendsünden"; V. 14 "seinen Bund bekannt machen"; ברית zum ersten Mal im Psalter).

Ebed (!) (69,18), der sich selbst als arm und leidend bezeichnet (69,30), wird durch ein Lobgelübde abgeschlossen (Vv. 31-32), wobei die kult- und opferkritische Haltung mit der Position der Knechte im Jesajabuch übereinstimmt. Die Ansicht des Beters, ein Danklied gefalle JHWH besser als Opfertiere, kann sich freudiger Zustimmung von seiten der Anawim sicher sein (V. 33), denn diese Gottsucher hatten nicht die Mittel, um dem nachexilischen Kultbetrieb wieder auf die Beine zu helfen. Die Fortführung der Opferkritik, JHWH höre doch (nur?) auf die Armen (אביונים), und seine Gefangenen (אסיריו) verachte er nicht (V. 34), könnte auch im Jesajabuch stehen (vgl. Jes 57,15; 61,1; 66,2). Spätestens ab Ps 69,35 ist mit Nachträgen von Benutzern dieses Psalmes zu rechnen (91), die sich als Knechte bezeichnen. Dass in 69,35 mit dem Gotteslob der gesamten Schöpfung gerechnet wird, verweist auf Ps 150; die Hoffnung auf Zions Wiederaufbau, der Städte Judas und deren Besiedlung dagegen auf den zweiten Großteil des Jesajabuches (40,9; 44,26). Zu Ps 69,37 bietet Jes 65,9 ein auffälliges Pendant, wobei die drei Begriffe עבדים, שכן, זרע nur noch hier, sowie in Ps 102,29 — erneut im Schlußvers! — auftauchen. Der im Psalter singuläre Ausdruck "Nachkommenschaft seiner Knechte" besitzt größte Affinität mit der Verwendung von זרע im Buch Jesaja: dort sind es die Knechte, die sich als Nachkommen des leidenden עבד verstehen (53,10; vgl. 59,21; 61,9; 65,9.23; 66,22). So ist es wahrscheinlich, dass die Knechte auch in Ps 69 die Stimme ihres Meister zu hören glaubten (92). Wie in Ps 102,18-23 so bietet auch in Ps 69,34-35 JHWHs Hilfe für die Armen und Gefangenen den Anlaß dafür, dass die ganze Welt ihn lobend ehren solle, wobei auch auf die Restauration Zions angespielt wird (93). Der Schlußvers Ps 69,37 mit der Nennung der Knechte bietet gegenüber Ps 34,23 den Vorteil, eine ungefähre zeitliche Datierung zuzulassen, die K. Seybold so bestimmt: "Vorausgesetzt ist, dass die Hilfe für Zion bisher ausgeblieben und die judäischen Städte noch nicht wieder aufgebaut sind bzw. noch nicht wieder im Besitz der JHWH-Verehrer (36b, Zusatz) sind. Das läßt an

(91) SEYBOLD, *Die Psalmen*, 270: "Denkbar und für 35ff. wahrscheinlich ist, in diesen Versen Nachträge von Benützern des Psalms zu sehen (vgl. z.B. 71,22ff.; 104,31ff.)".

(92) Siehe Ps 69,27 und Jes 53,4.10: der Ebed (Ps 69,18) als ein von Gott (!) Geschlagener.

(93) ALLEN, "Value", 592: "...in both contexts there is a concern for answered prayer and Zion's restoration"; auch E.S. GERSTENBERGER, "Psalm 69: Complaint and Confession", *To Hear and Obey*. Essays in Honor of F.C. Holmgren (ed. B.J. BERGFALK – P. KOPTAK) (Chicago 1997) 10-13.

spätexilisch-frühnachexilische Verhältnisse denken (vgl. die Zeit Nehemias)" (94).

III. Ergebnisse

Die Untersuchung der Belege von עבדים im Psalter hat gezeigt, dass ihre Plazierung eine Aussagerichtung verfolgt, die auf einen speziellen Trägerkreis hindeutet. Die Tatsache, dass und wie die Knechte am Ende von Buch III auftauchen (Ps 89,51), unterstreicht ihr Selbstverständnis: sie verstehen sich als Nachfolger des davidischen Königtums, das durch die Exilsereignisse endgültig in Mißkredit geraten ist. Die bange Frage nach der Gültigkeit der von JHWH in Treue an David zugeschworenen Gnadenerweise (Ps 89,50) wird durch das erhoffte göttliche Eintreten zugunsten seiner Knechte beantwortet. So wie im Buch Jesaja (Jes 55,3) bezieht sich die "Demokratisierung" der königlichen Würde nicht auf das gesamte Volk, sondern auf die Gemeinde der Knechte.

Zu Beginn von Buch IV befindet sich der Beter in der Wüste des Exils, was durch die Überschrift von Ps 90, dem einzigen Mosepsalm, bestätigt wird. Nicht um die Restauration des davidischen Königtums wird JHWH angegangen, sondern zur "Tröstung", d. h. zur Wiederbelebung seiner Knechte (Ps 90,13.16). In Ps 102 begegnen sie wieder in einem Psalmstück, das als redaktioneller Zusatz anzusehen ist (Ps 102,13-23.29). In der *lectio continua* des Psalters hat Israel bereits die Wüste, d.h. das Exil durchschritten und kann sich nun der Restauration zuwenden. Die Knechte zeichnen sich dabei durch eine besondere Hinwendung zum Zion aus (102,15) und ersehnen ein dortiges Wohnen für ihre Nachkommenschaft (Ps 102,29).

Die Tatsache, dass die Knechte in Buch III und IV in markanter Weise an Psalmschlüssen stehen (Ps 89,51; 90,16; 102,29), wiederholt sich in den beiden *einzigen* Belegen innerhalb der Bücher I und II (Ps 34,23; 69,37). Hier haben die Knechte ein "letztes Wörtchen" bei der Endgestaltung dieser Psalterbücher mitgeredet und zwar in einer deutlich armentheologischen Perspektive. Kann man davon ausgehen, dass die jetzige Abfolge der Psalterbücher deren geschichtliche Entstehungsgeschichte widerspiegelt, so bedeutet dies bezüglich der Knechtsbelege, dass sich die Knechte in Buch I–III nur noch am Rande haben einschreiben können, wohl weil die bereits fortgeschrittene

(94) SEYBOLD, *Die Psalmen,* 270; GERSTENBERGER, "Psalm 69", 13, plaziert "the redactional or 'confessional' layer" von Ps 69 in das 6.–5. Jhd.

Gestaltung des Textbestandes keine tieferen Eingriffe mehr zuließ. In Buch IV ließ sich demgegenüber eine größere Einflußnahme der Knechte feststellen, was für ihren chronologischen Einsatzpunkt in frühnachexilischer Zeit spricht.

In Buch V stehen die Knechte nicht mehr am Schluß, sondern am Beginn der Psalmen (113,1; 134,1; 135,1), wobei die Plazierungen zu Anfang des Pesach-Hallels, am Ende der Wallfahrtspsalmen und wiederum zu Beginn des Großen Hallels nicht zufällig sein dürften, was die chiastische Aufnahme von 113,1 in 135,1 bestätigt. Bei der Zusammenstellung dieser Kleinkompositionen innerhalb von Buch V waren die Knechte mitbeteiligt, wobei sich durch die Integration der König-JHWH- und Wallfahrtspsalmen ein völkeroffenes Israel-Konzept ergibt, das mit dem des Jesajabuches übereinkommt. Dass der letzte Beleg der Knechte im Psalter mit einem Zitat aus dem Moselied endet (135,14; Dtn 32,36), unterstreicht ihren Zugang zu und den kreativen Umgang mit den schriftlichen Traditionen des nachexilischen Israels.

Gegenüber der prononcierten Stellung der Knechte im Schlußteil des Jesajabuches (bes. Jes 65–66) ist das Fehlen von עבדים — Belegen in den Schlußkompositionen des Psalters (Ps 138–145.146–150) auffällig. Gehören die Knechte im Buch Jesaja zu den letzten Gestaltern der tragenden Gesamtkomposition, so im Psalter zu den vorletzten ([95]). Die Zionzentrierung ist bei den Knechten im Jesajabuch und Psalter gleich, aber die Tora-Frömmigkeit im Psalter (Ps 1; 119) übersteigt das prophetische Buch. Der Psalter wird zusehends zum portablen Heiligtum des "kleinen Mannes", vielleicht auch deshalb, weil sich die prophetische Hoffnung der Knechte auf die Etablierung einer gerechten Gesellschaftsordnung im nachexilischen Israel nicht hat durchsetzen können ([96]). Die Sprengkraft, die von der Knechts-

([95]) Mit Blick auf die dreifache Nennung der Chasidim in Ps 149,1.5.9 setzt LEVIN, "Gebetbuch", 377-379, eine Chasidim-Überarbeitung in makkabäischer Zeit an (vgl. 1 Makk 2,42), die sich auch in Ps 30,1 (chanukka); 52,11 (fin); 79,2; 97,10; 116,15; 148,14 eingeschrieben habe.

([96]) Zudem macht das Gebet Nehemias (Neh 1,5-11) wahrscheinlich, dass das "Knecht-Sein" auf das gläubige Israel überhaupt ausgedehnt wurde; siehe dazu K. BALTZER, "Moses Servant of God and the Servants. Text and Tradition in the Prayer of Nehemiah (Neh 1:5-11)", *The Future of Early Christianity.* Essays in Honor of Helmut Koester (ed. B.A. PEARSON) (Minneapolis 1991) 121-130; auch H. VAN GROL, "'Indeed, Servants We Are': Ezra 9, Nehemiah 9 and 2 Chronicles 12 Compared", *The Crisis of Israelite Religion.* Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times (ed. B. BECKING – M.C.A. KORPEL) (OTS 42; Leiden 1999) 209-227.

gemeinde ausgegangen sein muß (vgl. Jes 66,5: "...die Brüder, die euch hassen..."), findet sich in dieser Deutlichkeit im Psalter nicht mehr. Sie wird durch die späten Psalmen-Überschriften (97), die David zum Modellfall des verfolgten Beters machen, überlagert. Diese Davidisierung des Psalters findet im außerkanonischen Psalm 151A (und B) des Qumranpsalters ihren Höhepunkt: hier ist es der eschatologische David, der kleinste seiner Brüder, der als Autor aller Psalmen das Gotteslob zu seinem eigentlichen Anliegen macht (98).

Katholieke Universiteit Nijmegen — Ulrich BERGES
Faculteit der Theologie
Postbus 9103
6500 HD Nijmegen, Netherlands

SUMMARY

The occurrence and the often purposely-arranged placing of "servants" in the Psalter have a very close affinity to the position of the עבדים in the Book of Isaiah. Hence it is legitimate to conclude that both texts deal with the same circle of tradents. This group of servants understood themselves to be successors of the extinct monarchy which existed under the Davidic and Solomonic monarchy. The return from the exile and the Diaspora and the reconstruction of Zion and Jerusalem are especially important for this group. In both books there is a concept of Israel as being open towards the nations. Since they belong chronologically to the era of Nehemiah, the "servants" in the Book of Isaiah are due to the final composers of the whole composition, whereas in the Psalter they are due to the next to last ones.

(97) Dazu u.a. M. KLEER, *"Der liebliche Sänger der Psalmen Israels"*. Untersuchungen zu David als Dichter und Beter der Psalmen (BBB 108; Bodenheim 1996) 286-288; E. BALLHORN, "'Um deines Knechtes David willen' (Ps 132,10). Die Gestalt Davids im Psalter", *BN* 76 (1995) 16-31.

(98) Zur Armenthematik in Qumran, siehe H.J. KANDLER, "Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran", *Judaica* 13 (1957) 193-209; H.G. SCHMALENBERG, *Der Begriff 'arm' als Selbstbezeichnung des Beters in den Qumrantexten* (masch. Lizentiatsarbeit; Münster 1970-1971); N. LOHFINK, *Lobgesänge der Armen.* Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen. Mit einem Anhang: Hodajot-Bibliographie 1948-1989 von U. Dahmen (SBS 143; Stuttgart 1990) 23-100.

La recherche du Jésus historique

La méthode historique est née avec les Lumières et, par conséquent, fait partie de la modernité. Or, dans une culture qui a cherché, dès le début, la justification de la réalité à travers la raison et qui a voulu percer le passé en suivant la méthode critique, la question sur la crédibilité de ce passé reste au centre de l'attention. Et dans la mesure où Jésus de Nazareth appartient *aussi* au passé, une théologie consciente du monde où nous vivons ne peut diminuer la portée ni les conséquences de la quête du Jésus historique. Les croyants et même ceux qui se placent dans la périphérie de la foi réclament une approche solide à la personne, la vie et le message de celui qui fonde le christianisme. La culture actuelle, une culture de la postmodernité, s'intéresse au personnage concret et particulier, à la fascination et au mystère qui entourent la figure du fils du charpentier. Le succès médiatique des approches à Jésus montre le besoin de le connaître. D'autre part, il est évident que pour la théologie la figure de Jésus n'est pas secondaire. L'objet de la foi est une personne, vivante à jamais, à laquelle on donne une adhésion totale en fondant sur lui la propre vie. Or, cette confession de foi se fait sur le crucifié et le ressuscité, sur l'anéanti et l'exalté. Le kérygme s'inscrit dans l'histoire. Le Christ glorieux s'identifie avec celui qui est né de la souche de David. Un christianisme sans Jésus resterait vide d'humanité, il aurait écarté l'incarnation et risquerait une lecture de type gnostique. Mais, surtout, ce serait un christianisme partiel, sans une vraie confession de foi. La quête du Jésus historique est une tâche pour l'historien, mais elle intéresse aussi le théologien et, donc, l'exégète. La recherche sur Jésus doit envisager, finalement, l'ensemble de sa figure. Dans Jésus de Nazareth on découvre une réalité riche et complexe, insaisissable, dont la clé de voûte est son rapport avec Dieu. C'est pourquoi celui qui s'approche du Jésus historique doit maîtriser la méthode historico-critique et, en même temps, il doit posséder une sensibilité religieuse suffisante pour intégrer la présence du Transcendent dans l'interprétation des matériaux analysés. Après deux-cents ans de séparation douloureuse, le moment est arrivé d'entreprendre un chemin qui puisse raccourcir la distance entre l'histoire et la foi.

La méthodologie historique

Nous devons nous attarder sur deux sujets: les sources et les critères d'historicité. En ce qui concerne les sources, cette étude va envisager seulement celles qui parlent directement de Jésus. Quant aux critères, on va présenter l'état de la question et les possibilités de développement ouvertes récemment.

1. *Les sources*

La recherche actuelle confirme que les principales sources *historiques* sur Jésus se trouvent dans les quatre évangiles canoniques. Retracer le Jésus historique signifie considérer, tout d'abord, les matériaux qu'une analyse de l'histoire des traditions puisse decéler des sources suivantes: Q, Marc, Matthieu, M (= source propre à Mt), Luc, L (= source propre à Lc) et Jean. En plus, il faut ajouter la collection de logia appelée Evangile de Thomas (ou, tout simplement, Thomas) et quelques textes des Actes des Apôtres et de Paul. En dehors du Nouveau Testament, Josèphe reste la source la plus significative. Ainsi pour un bon nombre d'auteurs les sources se réduisent à Josèphe et au Nouveau Testament(1). En effet, une question très discutée est la valeur qu'on doit accorder aux autres sources: les agrapha (en particulier les ajouts postérieurs aux manuscrits du Nouveau Testament et les logia chez Papias et les Pères), les évangiles non-canoniques (les évangiles judéo-chrétiens, les évangiles gnostiques et les évangiles proches des synoptiques et de Jean) et les matériaux non-chrétiens (sources rabbiniques et targumiques)(2). La redécouverte du caractère juif (*Jewishness*) de Jésus a poussé beaucoup d'exégètes à chercher dans le judaïsme du Ier. siècle tout ce qui peut faire comprendre les actions, et non seulement les paroles, de Jésus(3). E.P. Sanders, par exemple, insiste

(1) Cf. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*. Rethinking the Historical Jesus (ABRL; Garden City 1991) I, 140.

(2) Les auteurs romains (Pline le Jeune, Tacite et Suétone) constituent un témoignage précieux des informations historiques générales qu'on connaît, d'ailleurs, par d'autres sources. Mais leur contenu est très pauvre: «Christus» est le fondateur de la secte chrétienne. Cf. G. THEISSEN – A. MERZ, *The Historical Jesus*. A Comprehensive Guide (London 1998) 79-85. L'original allemand a été publié en 1996.

(3) Rappellons, à ce propos, les deux volumes édités récemment par Chilton et Evans, qui divisent les matériaux sur Jésus entre *dicta* et *facta*. Cf.

pour situer Jésus dans l'horizon du judaïsme de son époque. Il est vrai que le Jésus historique ne peut être déraciné de son peuple. Mais un poids excessif accordé aux sources rabbiniques conduit à dessiner une image de Jésus qui n'intègre pas tous les éléments. En plus, l'usage des sources juives pose le problème de la chronologie, du fait que la plupart de ces sources sont postérieures au Ier. siècle. On doit donc se demander jusqu'à quel point elles reflètent la Palestine du temps de Jésus. Il faut en juger selon le cas. De son côté, la recherche de J. Jeremias sur les agrapha a apporté des résultats plutôt minces: dix-huit logia, très brefs, qui, d'après cet exégète, ne seraient qu'échos des évangiles canoniques (4).

La discussion des dernières années se fait en bonne partie sur les textes gnostiques. L'extraordinaire découverte de Nag Hammadi (1945) a élargi les perspectives d'étude du Jésus historique. L'évangile de Thomas a mérité l'attention des exégètes. On a travaillé sur NHC II,2-7 (texte complet en copte) et les papyri Oxyrrinchus 1, 654 et 655 (fragments en grec) pour essayer d'interpréter un document assez hermétique, dont la contribution à l'étude du Jésus historique divise profondément les auteurs. H. Koester, avec J.M. Robinson, J.D. Crossan et S.J. Patterson, soutient que Thomas rapporte des traditions sur Jésus indépendantes des évangiles synoptiques, lesquelles remonteraient à une période antérieure à l'année 70 ap. J.C. De son côté, Theissen place le *terminus ad quem* en l'an 140 ap. J.C. (5). Mais, d'autre part, des auteurs comme W. Schrage, R.E. Brown et R.M. Grant situent Thomas au IIe. siècle ap. J.C. D'après Meier, Thomas a utilisé Matthieu et Luc et, pour cela, il est une source tout à fait secondaire dans la recherche du Jésus historique. Meier se présente comme un pêcheur assis au bord de la mer qui rejetterait à l'eau les mauvais poissons, c'est-à-dire, les matériaux non significatifs, entre

B. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (NTTS 28/1; Leiden 1999); ID., *Authenticating the Activities of Jesus* (NTTS 28/2; Leiden 1999).

(4) Theissen s'efforce lui aussi de fouiller le champ des agrapha (THEISSEN, *Jesus*, 54-58). Les résultats ne sont pas meilleurs.

(5) En tout cas, les traditions conservées par Thomas seraient «autonomous (independant of the Canonical Gospels) and old» (THEISSEN, *Jesus*, 38). Dans un article récent, cet auteur insiste sur l'autonomie de Thomas. Sa forme actuelle pourrait être expliquée à part des évangiles canoniques, même si ces évangiles auraient eu une influence secondaire dans quelques traditions rapportées par Thomas. Cf. G. THEISSEN, «Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf», *SJT* 49 (1996) 147-176.

autres l'Évangile de Thomas([6]). Crossan, de son côté, place son poisson préféré dans une assiette, accompagné de trois autres pièces, qu'il considère de grande qualité, et il les offre à ceux qui désirent goûter de nouvelles spécialités. En 1985 il publie les évangiles «alternatifs» (*Four Other Gospels*): Thomas, Pierre, l'Évangile Secret de Marc et le Papyrus Egerton 2([7]). D'après Crossan, il s'agit de quatre témoins exceptionnels sur le Jésus historique qui conservent des traditions parallèles et/ou antérieures aux synoptiques. L'hypothèse la plus bouleversante — et la plus fantaisiste — se réfère à l'Évangile de Pierre: derrière cet évangile il y aurait l'«Évangile de la croix», qui serait une source commune aux récits de la passion des évangiles canoniques([8]). Même pour Theissen, Évangile de Pierre 8,28–11,49 serait le récit le plus ancien de la résurrection de Jésus([9]).

Au moment présent de la recherche les positions sont divisées entre les sceptiques et les enthousiastes de Thomas. On a l'impression que la discussion se porte parfois sur la valeur théologique de ce texte. On dit que les quatre évangiles canoniques représenteraient le christianisme ecclésiastique, établi, traditionnel, alors que les «quatre autres évangiles» (plus celui de Jean?) seraient le nouveau texte «canonique» (celui canonisé par une stricte critique historique!) d'un christianisme alternatif. Une opposition de ce genre risque de faire tomber la discussion scientifique dans un cul-de-sac ([10]). Si nous

([6]) Cf. MEIER, *Marginal Jew*, I, 140.

([7]) J.D. CROSSAN, *Four Other Gospels* (Minneapolis 1985). Il faut dire que tous ces textes avaient été déjà publiés (l'Evangile copte de Thomas, par exemple, en 1959). Mais Crossan a eu l'habileté de les faire connaître à un public non spécialisé.

([8]) J.D. CROSSAN, *The Cross That Spoke.* The Origins of the Passion Narrative (San Francisco 1988). Malheureusement, Crossan ne discute pas l'ouvrage très fouillé de L. VAGANAY, *L'Évangile de Pierre* (EB; Paris 1930) ni l'article de R.E. BROWN, «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority», *NTS* 33 (1987) 321-343. Ces auteurs soutiennent le caractère secondaire de l'Évangile de Pierre par rapport aux synoptiques. Pour BROWN, l'Évangile de Pierre serait «a window into popular Christianity of the 1st half of the 2nd century» (BROWN, «Gospel of Peter», 339).

([9]) THEISSEN, *Jesus*, 509. Cet auteur soutient que l'Évangile de Pierre a été composé dans la deuxième moitié du IIe. siècle et qu'il se base sur un récit ancien de la passion et la résurrection indépendant des synoptiques (THEISSEN, *Jesus*, 50).

([10]) Ainsi M. FRANZMANN, *Jesus in the Nag Hammadi Writings* (Edinburgh 1996) essaye de décrire les images de Jésus dans les textes de Nag Hammadi et considère cette recherche «a valid investigation of the historical Jesus since the texts belong to one strand of the many interpretative traditions about him»

nous bornons aux problèmes exégétiques, on doit encourager les efforts pour élargir la base de la recherche sur le Jésus historique. Mais, en ce qui concerne l'Évangile de Thomas, document déjà utilisé par Jeremias et Hunzinger dans la «récupération» des paraboles attribuables à Jésus, il faut avouer qu'il offre des matériaux assez limités([11]). En outre, la datation de ce document continue à présenter des difficultés. La rédaction actuelle ne va pas au delà de la destruction de Jérusalem (cf. logion 71). Et, comme Theissen le reconnaît (cf. n. 5 de cet article), on ne peut pas exclure que les évangiles synoptiques aient influencé Thomas.

Par conséquent, il vaut mieux abandonner les hypothèses *globales* sur ce document du christianisme primitif (indépendant des Synoptiques? texte gnostique? évangile archaïque?); il faut plutôt se concentrer dans l'étude du processus tradition-rédaction chez Thomas. On devrait se demander, par exemple, s'il y a un noyau de logia sans influence gnostique qui soit comparable à Q, une autre collection de logia. Est-ce que ce noyau apporterait des matériaux vraiment nouveaux? Ou bien ce noyau se confondrait-il avec la tradition synoptique, dont il serait une sorte d'écho? Il faut attendre une analyse poussée des 114 logia de Thomas considérés en eux-mêmes et par rapport à la tradition synoptique([12]). De la sorte on

(21). Il est clair que la lecture théologique représentée par les quatre évangiles canoniques est une des lectures possibles. Une tradition différente serait celle qui renverrait aux textes de Nag Hammadi conçus comme «canon». On entend, dans toute cette question, les échos des positions de Crossan. Notez, par exemple, le titre significatif d'un livre tout récent: G.J. RILEY, *One Jesus, Many Christs.* How Jesus inspired not One true Christianity but Many (San Francisco 1997).

([11]) Cf. L.T. JOHNSON, *The Real Jesus.* The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels (San Francisco 1996) 2-6. Cet auteur fait remarquer que dans les votes du «Jesus Seminar» les 15 logia qui ont reçu la couleur rouge (maximum degré d'authenticité) se trouvent dans les synoptiques. Parmi ceux-ci, 5 se trouvent *aussi* dans Thomas. Par contre, parmi les textes qui ont eu un niveau probable d'authenticité (couleur rose) il y en a trois qui *ne* se trouvent *que* dans Thomas (logia 97, 98 et 113).

([12]) Cette recherche, déjà initiée, a donné quelques résultats. Ainsi Tuckett a retracé des éléments rédactionnels lucaniens dans le logion 5. Cf. C. TUCKETT, «Thomas and the Synoptics», *NT* 30 (1988) 132-157. D'autre part, on a conclu que les logions 33, 34 et 99 présentent une dépendance entre eux. Cf. W.D. KOEHLER, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2/24; Tübingen 1987) 386-388. J.M. Sevrin a montré comment le rédacteur final de Thomas a mis ensemble les logia 63, 64 et 65, parallèles à trois paraboles synoptiques (auxquelles on pourrait ajouter le logion 66), pour développer sa doctrine gnostique. Cf. J.M. SEVRIN, «Un groupement de trois

pourrait préciser et nuancer les conclusions, même si la méthode de travail est plus lourde([13]). On pourrait ainsi vérifier, par exemple, la suggestion de la dépendance de Thomas d'une harmonie des quatre évangiles canoniques, au style de Tatien, auteur connu par le même Thomas([14]). En tout cas, et dans l'état actuel de la recherche, la possibilité de retrouver dans l'Évangile de Thomas quelques traditions indépendantes (ou parallèles à celles des synoptiques), qui remonteraient à Jésus, doit rester tout à fait ouverte([15]).

Bref, l'Évangile de Thomas doit être fouillé avec soin pour avancer dans l'histoire interne de ce texte([16]) et fixer la nature du document. Le manque de narrativité dans Q et Thomas, en contraste évident avec les évangiles synoptiques, oblige à distinguer entre «évangile» et «source de logia». Même si Thomas s'accorde à lui-même la dénomination d'«évangile» (certainement, c'est Jésus qui parle), la forme littéraire du texte le rapproche de Q beaucoup plus que des synoptiques. Par conséquent, si on tient compte de ce qu'on appelle «biographie ancienne» dans la littérature gréco-romaine, il est préférable de ne pas appliquer le terme d'«évangile» à Thomas.

---

paraboles contre les richesses dans l'évangile selon Thomas. *Ev Th 63, 64 et 65*», *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (ed. J. DELORME) (Paris 1989) 425-439. Sevrin souligne comment l'auteur de Thomas a censuré tout ce qui se rapporte à l'histoire du salut et à l'eschatologie. Pour un point de vue sur Thomas notablement différent des antérieurs, voyez S.J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA 1993).

([13]) Schrage a examiné les logia parallèles entre les synoptiques et Thomas (plus ou moins la moitié des 114) et a conclu que la plupart se comprenaient plus facilement si le second dépendait des premiers. Cf. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNW 29; Berlin 1964). Encore tout récemment la même position a été soutenue par M. FIEGER, *Das Thomasevangelium* (NTAbh 22; Münster 1991).

([14]) MEIER, *Marginal Jew*, I, 137.

([15]) Ceci n'équivaut pas à affirmer que Thomas soit indépendant et antérieur ou contemporain des synoptiques. Thomas est très empreint du gnosticisme du IIe. siècle. Le problème ne se pose pas à propos de la composition finale de Thomas, clairement postérieure à celle des Synoptiques, mais par rapport à quelques traditions intégrées dans l'évangile gnostique, surtout de type sapientiel ou parabolique. En tout cas, les matériaux primitifs ont connu un processus de transmission long dans lequel ils se sont gnosticisés. Pour cela, ils ont perdu, en bonne partie, leur saveur primitive.

([16]) Les choses ne sont pas faciles, si l'on tient compte des résultats obtenus dans l'Évangile de Pierre et dans Q. Il faut dire que les hypothèses de l'«Evangile de la croix» (en ce qui concerne l'Évangile de Pierre) et de la «couche sapientiale» (en ce qui concerne Q) ne sont pas évidentes.

2. *Les critères d'historicité*

Un des points les plus controversés dans la recherche récente du Jésus historique est, sans aucun doute, la question des critères d'approche aux textes (17). La «nouvelle quête» se caractérisait par l'usage du critère de discontinuité, appuyé par le critère de cohérence et éventuellement d'autres critères mineurs. On pensait que ces deux critères pouvaient nous conduire à ce qui est propre et exclusif (*uniqueness*) de Jésus de Nazareth. A travers le critère de discontinuité ou dissemblance, utilisé comme le seul critère, on essayait d'arriver au noyau indiscutable du message et de la vie de Jésus. On écartait tout ce qui pouvait se dériver ou être apparenté au judaïsme et au christianisme primitif. On appliquait une sorte de purification de tous les parallèles possibles et ainsi on était sûr de parvenir aux logia authentiques de Jésus. Dans un deuxième moment, et à partir de ce noyau on appliquait le critère de cohérence: les matériaux proches au judaïsme et au christianisme primitif pouvaient être «récupérés» dans la mesure où ils se laissaient insérer dans un tableau d'ensemble dessiné à l'aide du critère de discontinuité.

Or, la «troisième quête» se caractérise par une révision des deux critères mentionnés (Theissen) et par l'intégration de nouveaux critères (Crossan, Meier). En tout cas, l'utilité des deux instruments méthodologiques de la «nouvelle quête» avait été mise en question par J.M. Robinson, J.I.H. McDonald et M. Hooker, parmi d'autres. D'après Hooker, le critère de discontinuité se base sur la confusion entre «différent» et «caractéristique». Or, on fixe ce qui est authentique et on l'identifie automatiquement comme central dans le message de Jésus, sans considérer que quelques éléments essentiels de ce message peuvent coïncider avec des éléments du judaïsme et de la communauté primitive (18).

(17) Pour un bon aperçu d'ensemble, voyez W.R. TELFORD, «Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus», *Studying the Historical Jesus*. Evaluations of the State of Current Research (ed. B. CHILTON – C.A. EVANS) (Leiden et al.; 1994) 33-74, spécialement 65-70. L'ouvrage de Theissen et Winter, publié en 1977, reste fondamental (cf. n. 23 de notre étude). Tout dernièrement, voyez T. HOLMÉN, «Doubts about double dissimilarity. Restructuring the main criterion of Jesus-of-history research», *Authenticating the Words of Jesus* (ed. B. CHILTON – C.A. EVANS) (NTTS 28/1; Leiden et al.; 1999) 47-80.

(18) Hooker formule ainsi la confusion: «what makes Jesus distinct from others is being regarded as that which is characteristic of him» (M. HOOKER, «Christology and Methodology», *NTS* 17 [1971] 480-487, ici 481).

Les conséquences d'une telle position montrent les pièges dans lesquels peut tomber une application mécanique du critère de discontinuité. Tout d'abord, si les éléments qui relient Jésus avec le judaïsme et la communauté primitive sont écartés, on risque de se faire une image de la *uniqueness* de Jésus, qui fonctionne finalement de façon aprioristique ([19]). D'autre part, l'identification entre «différent» et «caractéristique» peut déformer la vie et le ministère de Jésus: des éléments périphériques peuvent apparaître comme éléments centraux ([20]). En troisième lieu, une méthode négative ou d'exclusion qui prétend faire ressortir l'originalité de Jésus par rapport au judaïsme ou la communauté primitive ne peut fonctionner que si l'on connaît suffisamment ces deux réalités historiques ([21]). Donc, le critère de discontinuité doit être appliqué en sens positif, c'est-à-dire, en y introduisant des éléments de continuité, soit par rapport au judaïsme, soit par rapport à la communauté primitive ([22]).

Theissen propose de reformuler le critère de discontinuité en l'appelant critère de plausibilité historique (*Plausibilitätskriterium*) ([23]). Il peut être décrit de la façon suivante: est historique dans les sources tout ce qui contribue à expliquer l'*impact* de Jésus (sur le christianisme primitif) et qui, en même temps, ne peut exister que dans un *contexte* juif. Il semble donc que le critère de plausibilité

([19]) THEISSEN, *Jesus*, 115. Ce risque est remarqué, à propos de Käsemann, par V. FUSCO, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives», *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (ed. D. MARGUERAT – E. NORELLI – J.M. POFFET) (Le Monde de la Bible 38; Genève 1998) 25-57, ici 54. Or, la polémique de Jésus contre le judaïsme est surestimée ainsi que l'incapacité de la communauté primitive de comprendre le message nouveau de Jésus. Fusco cite la phrase amusante de Charlesworth: «A strict application of this method produces a Jesus who was not a Jew and who had no followers» (ibid., 53 n. 113).

([20]) MEIER, *Marginal Jew*, I, 173.

([21]) THEISSEN, *Jesus*, 115 arrive à la conclusion que le critère de discontinuité, formulé négativement, n'est pas pratiquable.

([22]) Déjà en 1981 H. Schürmann soulignait une utilisation positive de ce critère. Voyez son article «Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des 'Unähnlichkeitskriteriums'», *BLit* 54 (1981) 17-26.

([23]) En collaboration avec D. Winter, G. Theissen a écrit un ouvrage qui est fondamental pour la discussion actuelle. Cf. G. THEISSEN – D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung.* Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34; Freiburg Schweiz-Göttingen 1997). Les thèses de cet ouvrage (cf. 215-217) se trouvent également dans un livre (THEISSEN, *Jesus*, 118) et dans un article (THEISSEN, «Historical Scepticism», 153) du même

tienne compte, d'une manière positive, du rapport entre Jésus et la communauté primitive (l'impact) et du rapport entre Jésus et le judaïsme (le contexte). En effet, un événement historique doit être compris à partir du contexte, le cadre historique particulier (dans notre cas, le judaïsme) et ne peut être reconnu qu'à travers l'impact concret, vérifiable dans les sources qui en donnent témoignage (dans notre cas, le christianisme primitif).

D'autre part, une révision du critère de cohérence s'impose. Ce critère doit être interprété, lui aussi, de façon positive. Autrement, on risque de tomber dans une grande subjectivité, dans la mesure où l'on doit décider dans le *hic et nunc* ce qui était plus ou moins cohérent il y a deux mille ans. Les paradoxes, les développements, les tensions et les surprises dans les paroles et les actions de Jésus, pourraient être écartés comme non authentiques si l'on applique mal le critère de cohérence. Au contraire, des éléments cohérents avec le message de Jésus mais créés en fait par la communauté primitive, pourraient être attribués à Jésus de façon erronée([24]). De plus, les sources que nous possédons sont fragiles et incomplètes, en fait limitées, même si elles peuvent aboutir à des résultats tout à fait valables. En tout cas cette limitation est un indice qu'il s'agit de vraies sources historiques. Donc la nature même des sources et le fait qu'on doit les mettre en rapport entre elles, nous poussent à les envisager dans les deux sens: la *cohérence* (ou ressemblance) et

Theissen, publiés tous les deux en 1996. Par la suite nous présentons une traduction du diagramme proposé par cet auteur, en indiquant entre parenthèse les termes allemands.

	Cohérence/ressemblance	Incohérence/différence
Plausibilité de l'impact (*Wirkungsplausibilität*)	Cohérence entre les sources (chrétiennes) (*Quellenkohärenz*)	Opposition entre les tendances (chrétiennes) (*Tendenzwidrigkeit*)
Plausibilité du contexte (*Kontextplausibilität*)	Correspondance au contexte (juif) (*Kontextentsprechung*)	Singularité dans le contexte (juif) (*Individualität*)

([24]) Meier, *Marginal Jew*, I, 176. Ces contradictions montrent que les critères doivent nous permettre de tracer des trajectoires entre Jésus et la communauté primitive, au delà des antinomies stériles. Pourquoi un logion qui *reflète* le message de Jésus, même s'il jaillit de la communauté la plus ancienne, ne devrait-il pas être considéré comme authentique? Le concept d'authenticité historique doit être placé dans l'équilibre entre les contraires plutôt que dans une exclusion mutuelle.

l'*incohérence* (ou différence)([25]). Ainsi, à chaque reprise, soit au niveau de l'impact de Jésus sur le christianisme primitif, soit au niveau du contexte juif dans lequel il faut placer la singularité de Jésus, la recherche de la plausibilité historique oblige à combiner les ressemblances dans les différences et les différences dans les ressemblances.

D'après la «nouvelle quête» le critère de cohérence dépendait du critère de discontinuité. Mais les considérations précédentes ont montré que cette dépendance n'est pas nécessaire, puisque les sources peuvent témoigner de façon indépendante de l'impact que le Jésus historique a exercé sur elles. Nous devons donc nous interroger sur la fonction du critère d'attestation multiple. C'est J.D. Crossan qui a privilégié ce critère dans sa reconstruction des paroles du Jésus historique. Crossan souligne que l'attestation doit être indépendante([26]), c'est-à-dire, on doit vérifier dans chaque cas que les sources n'ont pas de contact entre elles; c'est seulement alors qu'on peut conclure que la tradition attestée est plus ancienne que la plus ancienne des sources([27]). Il est vrai que, même si on objectait que cette tradition ne doit pas correspondre forcément à Jésus, il faut avouer qu'on est arrivé à un stade très primitif. Notons que le critère d'attestation multiple n'est effectif que si les traditions ne peuvent être expliquées comme tendances dans le christianisme primitif. Il faut ajouter encore que ce critère ne peut agir de façon isolée([28]). Il doit être donc encadré dans le critère de plausibilité historique, lequel

([25]) Theissen parle d'un mélange: «This criterion (de la cohérence) functions only if there exists in our sources a mixture of coherence and contradictions» (THEISSEN, «Historical Scepticism», 156).

([26]) THEISSEN, *Jesus*, XXXI: «The fundamental word is *independent*» (c'est Crossan qui souligne). Meier, de son côté, affirme, avec raison, que la force de l'attestation augmente si la tradition se retrouve dans plusieurs sources littéraires et/ou dans plusieurs genres (MEIER, *Marginal Jew*, I, 174).

([27]) L'expression est de Theissen (THEISSEN, *Jesus*, 116).

([28]) Theissen distingue entre attestation multiple (*plusieurs* sources indépendantes) et correspondance dans le contenu de deux logia attestés chacun par *une* seule source. C'est dans la délimitation des sources que l'on trouve la pierre d'achoppement du critère d'attestation multiple, tel qu'il est utilisé par Crossan et, à sa suite, par plusieurs auteurs. Concrètement, l'Évangile de Thomas ne peut être accepté comme témoignage *in toto* parce que, dans quelques cas au moins, on a démontré son caractère secondaire par rapport aux synoptiques (cf. nn. 12 et 23 de cette étude). De façon parallèle, l'utilisation de Q, dont les contours sont difficiles à préciser, ou d'une source sapientielle derrière Q, toujours hypothétique, mérite un traitement soigné de la part de l'exégète.

considère ensemble la reconstitution historique et la reconstitution littéraire, c'est-à-dire, il place les sources dans leur cadre historique et ne les isole pas comme purs artefacts littéraires [29].

En ce qui concerne le quatrième critère historique classique, celui de l'incommodité (*embarrassment*) [30], il doit aussi être intégré dans le critère globalisant de plausibilité historique. Si un élément s'accorde difficilement aux contours généraux de la figure de Jésus et devient ainsi incommode par rapport à cette figure, il peut appartenir au stade primitif de la tradition. La communauté n'aurait pas inventé un élément comme, par exemple, le baptême de Jésus par Jean, qui situe Jean dans une position supérieure à celle de Jésus. Notons que, malgré cette évidence, la communauté primitive a recueilli cet élément et l'a transmis en essayant de l'expliquer de manières fort différentes [31]. Bref, les critères d'attestation multiple et d'incommodité méritent d'être inclus dans la méthodologie de recherche du Jésus historique, mais ils ne peuvent s'ériger en critères de base. Le critère fondamental reste celui de la plausibilité historique.

3. *Le critère de plausibilité historique*

On doit tenir compte des quatre axes fondamentaux à partir desquels il faut établir, d'après G. Theissen, le critère de plausibilité historique. Les quatre axes sont: l'impact et le contexte, la cohérence (ou ressemblance) et l'incohérence (ou différence). Les deux premiers (impact et contexte) développent finalement l'ancien critère de discontinuité et les deux seconds réélaborent l'ancien critère de cohérence. Or, si l'on combine ces quatre axes, on parvient à quatre sous-critères d'historicité dans lesquels se subdivise le critère majeur

(29) Fusco a raison de critiquer Crossan pour la primauté qu'il accorde à sa reconstitution des textes faite avec le seul critère d'attestation multiple, utilisé de manière presque mécanique. Il conclut: «Il n'est pas correct de supposer que le critère historique ne se met en mouvement qu'une fois que la critique littéraire a accompli sa tâche» (Fusco, *Quête*, 52). Theissen caractérise ainsi l'utilisation des sources dans le critère d'attestation multiple: «you are on the one side dependent on the random preservation of some words or deeds of Jesus on some fragments of papyrus and on the other side dependant on the rather biased selection of Jesus sayings in the Gospel of Thomas» (Theissen, «Historical Scepticism», 159).

(30) C'est la terminologie de Meier (Meier, *Marginal Jew*, I, 168). Theissen l'appelle «resistance to the tradition» (Theissen, *Jesus*, 117). Pour Meier, ce critère est le plus important.

(31) Il suffit de comparer Mt 3,13-17; Lc 3,19-22 et Jn 1,29-34 avec Mc 1,9-11.

qui devrait articuler la recherche sur le Jésus historique: le critère de plausibilité (cf. n. 23 de cette étude).

Le premier sous-critère serait celui de la *cohérence entre les sources* chrétiennes (*Quellenkohärenz*), pourvu que ces sources soient indépendantes entre elles et que les traits singuliers ne s'expliquent pas comme éléments typiques de la source, par exemple, comme traits rédactionnels. Prenons l'expression «Règne de Dieu», qui apparaît dans les cinq (ou six, si l'on inclut Thomas) sources de base: Q, Mc, M, L et Jn. Il s'agit certainement d'une expression originale ([32]). Le deuxième sous-critère est celui de la *l'opposition entre les tendances* chrétiennes (*Tendenzwidrigkeiten*): tout ce qui contredit les tendances majeures dans la communauté primitive peut être authentique. Prenons, par exemple, l'accusation adressée contre Jésus pour son manque d'ascèse: il est considéré un glouton et un buveur (Mt 11,19 par. Lc 7,34). Or, ces deux sous-critères fonctionnent en même temps et, par conséquent, doivent être ramenés au critère de la *plausibilité d'impact* (dans la terminologie de Theissen, *Wirkungsplausibilität*). En d'autres termes, il n'est pas suffisant de raconter l'histoire de Jésus; il faut expliquer comment elle a pu configurer les sources chrétiennes qui la transmettent, l'impact que Jésus a exercé sur la communauté primitive ([33]). Ainsi, dans l'exemple du Règne, déjà mentionné, on doit constater une divergence notable dans les sources: s'agit-il d'une réalité déjà arrivée ou bien se projette-t-il vers un futur plus ou moins proche? A propos du comportement de Jésus face à la nourriture, on pourrait se réclamer du jeûne qu'il a fait dans le désert au début de son ministère comme comportement qui a pu avoir son impact sur la communauté primitive ([34]). Par conséquent, on doit être prudent et

([32]) Cf. Q (Mt 12,28 par. Lc 11,20), Mc (10,24), M (Mt 13,24), L (Lc 17,21), Jn (3,5). Cf. encore Thom 22 et Paul (par exemple, Rm 14,17). Une autre application de ce sous-critère se rapporte aux genres littéraires. Ainsi, si des genres littéraires différents coïncident dans une même tradition, cette tradition peut être historique. Theissen donne l'exemple de la tradition sur les miracles qui se trouve soit dans les récits de miracle (matériaux narratifs), soit dans les logia (par exemple, Mt 11,20-24 par. Lc 10,12-15). Cf. THEISSEN, «Historical Scepticism», 158. Notons que le critère d'attestation multiple *renforce* le critère de la cohérence entre les sources même si ce n'est pas un critère central.

([33]) THEISSEN, «Historical Scepticism», 161.

([34]) Cf. Mc 1,12-13 (qui n'en parle pas explicitement) et Mt 4,2 par. Lc 4,2. Par contre, le logion sur le jeûne (Mc 2,19-20 par. Mt 9,15 par. Lc 5,34-35) implique une attitude plutôt réservée de Jésus par rapport à cette pratique religieuse.

parler de plausibilité, si l'on veut prendre au sérieux le caractère limité des sources et tenir compte des cohérences et incohérences qui les caractérisent. Bref, les traditions sur Jésus possèdent une plausibilité historique — et on doit les considérer comme authentiques — quand elles peuvent être expliquées comme résultat de l'impact que la vie de Jésus a exercé sur elles, soit à cause de la cohérence des sources, soit à cause des éléments d'opposition présents dans les sources.

Prenons maintenant le deuxième grand critère, celui de la *plausibilité du contexte* (*Kontextplausibilität*) (cf. n. 23). Le point de départ se trouve dans le fait qu'aucun événement historique ne peut être interprété de façon isolée. Tenir compte du contexte signifie qu'on analyse le développement des traditions d'après un principe méthodologique clair: les faits et les événements historiques doivent être situés dans leurs contextes. Dans le cas de Jésus, le contexte historique est le judaïsme palestinien du Ier. siècle. Jésus doit être placé dans ce contexte historique, mais on ne peut oublier tous les éléments qui le caractérisent et le singularisent par rapport à ce contexte. On constate en même temps des éléments communs et aussi des éléments singuliers, même si les uns sont relatifs par rapport aux autres. Il faut donc parler d'un sous-critère qui peut être appelé *correspondance au contexte* juif (*Kontextentsprechung*). D'emblée, une tradition sur Jésus doit être localisée dans le judaïsme de son époque. Le contexte juif sera toujours un point essentiel de référence pour la recherche historique du prophète de Nazareth. La judaïté de Jésus est une donnée sur laquelle on ne peut revenir. Prenons l'exemple du baptême de Jésus par Jean. Ce fait correspond aux informations que nous avons sur le Baptiste, soit à travers Josèphe, soit à travers les sources chrétiennes ([35]). Le fait que Jésus a été baptisé par Jean s'encadre dans le milieu juif et les mouvements baptistes de l'époque, parmi lesquels celui de Jean. Le deuxième sous-critère à propos de la plausibilité du contexte, est celui de la *singularité dans le contexte* juif (*Individualität*). Ceci veut dire que, dans le cadre du judaïsme, la figure de Jésus ressort comme un personnage d'une singularité propre. Prenons un exemple. Jésus partage la table avec les publicains et pécheurs, au grand scandale de tous ceux qui se considèrent justes et refusent une conduite qui semble s'opposer aux

([35]) Sur Josèphe, cf. *Ant* 18, 116-119. Sur les sources chrétiennes, cf. n. 31 de cette étude.

lois de pureté stricte exigée par la Loi ([36]). Or, ces deux sous-critères se fécondent mutuellement et, évidemment, l'un ne peut pas fonctionner sans l'autre. Autrement dit, le critère de la plausibilité du contexte intègre les deux directions, celle de la cohérence et celle de l'incohérence. Si l'on reprend l'exemple du baptême de Jésus par Jean, on constate l'encadrement historique du fait (lequel comporte la supériorité du prophète Jean sur Jésus), mais dans les rapports entre les deux on constate une singularité du côté de Jésus: le disciple ose affirmer que Jean, le maître, est plus petit que le plus petit dans le Royaume (cf. Mt 11,11 par. Lc 7,28). Quant à l'amitié de Jésus avec les pécheurs, elle montre la singularité de celui-ci par rapport à l'attitude des hommes religieux de son temps et par rapport à Jean. Jésus prêche la conversion, mais son message central reste le Règne de Dieu. Jean, par contre, se limite à prêcher un baptême de conversion pour tous, justes et pécheurs, face au jugement divin immédiat. Bref, les traditions sur Jésus possèdent une plausibilité historique — et on doit les considérer authentiques — quand elles s'encadrent dans le contexte juif de l'activité de Jésus et peuvent être reconnues comme événements singuliers dans ce même contexte ([37]).

Il paraît que l'approche de la «nouvelle quête» aux critères d'historicité doit être révisée. Le critère de discontinuité ne tient plus tout seul. Une intégration avec d'autres critères s'impose. Dans ce

([36]) Sur Josèphe, cf. *Ant* 18, 116-119. Sur les sources chrétiennes, cf. n. 31 de cette étude.

([37]) HOLMÉN, *Doubts*, 75 propose de ne pas appliquer au judaïsme le critère de discontinuité: Jésus devrait être mis en rapport de dissemblance seulement avec la communauté primitive. D'après Holmén, la dissemblance de Jésus avec le judaïsme ne serait pas indice d'authenticité ni indice du contraire; plus encore, on parviendrait à des distorsions notables si on cherchait cette dissemblance. Cette position n'est pas nouvelle (voyez des opinions pareilles dans le reccueil que l'on trouve dans THEISSEN – WINTER, *Kriterienfrage*, 270-316). Il est vrai qu'on doit être attentif à ne pas identifier mécaniquement la discontinuité avec la singularité. Une préoccupation excessive pour singulariser Jésus face au judaïsme a mené la recherche à des simplifications historiques abusives. C'est une approche rigoureuse au judaïsme du Ier. siècle qui doit nous permettre une confrontation avec la praxis de Jésus, laquelle parfois coïncide et parfois s'écarte de ce judaïsme. D'autre part, il ne faut pas laisser de côté les problèmes historiques que l'on trouve à l'heure de dessiner une image précise du judaïsme à l'époque de Jésus: une sécurité excessive à ce propos serait dangereuse. On est donc obligé de soupeser dans chaque cas les rapports de continuité-discontinuité qui doivent être établis entre Jésus et le judaïsme du Ier. siècle.

sens le critère de plausibilité historique possède la flexibilité nécessaire pour devenir un bon successeur du critère de discontinuité, trop rigide et enclin à la stérilité. La rigidité de ce critère empêche de saisir toutes les nuances exigées par une recherche poussée du Jésus historique. Le besoin d'un critère globalisant et unificateur de tous les autres est ressenti par beaucoup d'exégètes. Meier affirme qu'une approche «holistique» est un but encore lointain ([38]). De son côté, Fusco propose le critère d'«explication suffisante» comme le critère auquel devraient se ramener les autres critères ([39]). Fusco insiste sur le processus unique qui doit relier le judaïsme, Jésus et l'Église. D'après lui, on doit attribuer à Jésus tout ce qui est indispensable pour expliquer — on pourrait ajouter, de façon plausible — les traditions à qu'il a donné origine ([40]). Même si la formulation de Fusco envisage seulement l'impact de Jésus sur le christianisme primitif, il est clair que le judaïsme, comme contexte de la tradition de Jésus, reste une donnée centrale. D'autres auteurs, comme Latourelle et Lambiasi, proposent des voies semblables ([41]). En tout cas, c'est Theissen qui a formulé le critère de plausibilité et les sous-critères d'authenticité historique à propos des traditions sur Jésus. Comme nous venons de montrer, la méthodologie d'analyse développée par Theissen, avec la collaboration de Winter, est solide et utile. De toute façon, son application reste fort attachée à la sensibilité critique de celui qui l'utilise. A différence de la rigidité qui caractérise le critère de discontinuité, le mécanicisme que l'on trouve dans le critère d'attestation multiple et l'insuffisance montrée par le critère de cohérence, on dirait que le critère de plausibilité rend compte de tous les éléments qui doivent être considérés. Ce critère favorise les

([38]) MEIER, *Marginal Jew*, I, 195, n. 66: «a 'holistic' approach remains a distant ideal». La phrase a été écrite longtemps avant les publications de Theissen.

([39]) FUSCO, *Quête*, 55-56.

([40]) Même Crossan mentionne le critère de l'explication suffisante en l'appellant «criterion of adequacy»: est original ce qui explique mieux «the multiplicity engendered in the tradition» (cité dans FUSCO, *Quête*, 55 n. 118). Dans son ouvrage sur le Jésus historique, CROSSAN, *Jesus*, 155 affirme qu'il faudrait étudier «how the ways of the phenomenon Jesus, his preaching and fate, are refracted in the different early Christian writings».

([41]) Pour ces auteurs, cf. MEIER, *Marginal Jew*, I, 194, n. 66. Latourelle apppelle ce critère «critère d'explication nécessaire». De son côté, Lambiasi essaye même de le fonder philosophiquement.

nuances et aboutit à une vision intégrative, même si on peut tomber dans l'ambiguïté et l'indéfinition ([42]). L'interprète doit comprendre le poids de chaque élément en discussion dans le but de dessiner une image de Jésus ne manquant pas de vigueur interprétative. D'autre part, il est clair que la donnée de la judaïté de Jésus ne devrait pas être un obstacle pour affirmer sa singularité. Le judaïsme (ou mieux: les judaïsmes) du Ier. siècle ne peut pas s'ériger en barrière infranchissable au delà de laquelle on ne saurait rien dire sur Jésus et son message, sa vie et son ministère ([43]). Il y a des éléments irréductibles dans le Jésus historique qu'une recherche critique poussée doit pouvoir constater sans aucune restriction.

Le rapport entre l'histoire et la foi

Dans un article récent, S. Brown s'est référé à la théologie dominante en Europe au cours du XXe. siècle en dénonçant la séparation entre Jésus et le kérygme qui a caractérisé cette théologie. D'après lui, il s'agit d'un anachronisme ([44]). En effet, dans la culture

([42]) HOLMÉN, *Doubts*, 73, n. 106 critique Theissen-Winter en affirmant que le critère de plausibilité n'apporte rien à la discussion actuelle. A mon avis, ce critère prend au sérieux l'observation très commune sur la nécessité d'interpréter *en positif* le vieux critère de discontinuité. En effet, les distorsions et finalement la stérilité qui dominaient la «nouvelle quête» et, d'autre part, les réductionismes récents en faveur d'une image strictement juive de Jésus sont évités si on utilise le critère de plausibilité historique. Cet apport donne la flexibilité nécessaire à la contextualisation de Jésus dans le judaïsme et explique suffisamment les trajectoires entre Jésus et la communauté primitive. De cette façon, on parvient à une plausibilité d'ensemble (dans la terminologie de Theissen, *Gesamtplausibilität*) qui permet de dessiner les traits caractéristiques de la figure historique de Jésus (THEISSEN – WINTER, *Kriterienfrage*, 191-193 et 206-214). Or, la recherche ne devrait pas aboutir à une image de Jésus générale et générique, aux contours imprécis, qui pourrait être accusée d'aprioristique. Dans la recherche du Jésus historique les critères utilisés doivent éviter en même temps les irénismes et les rigidités.

([43]) Theissen insiste sur la valeur du judaïsme comme limite qu'on ne doit pas franchir. Notez, à ce propos, la formulation suivante: «what cannot be 'derived' from the Judaism of the time is probably non historical» (THEISSEN, *Jesus*, 118). Cette affirmation, juste en elle-même, ne doit pas nous détourner de la figure historique de Jésus dans sa complexité individuelle (THEISSEN – WINTER, *Kriterienfrage*, 191). Le but de la recherche est de montrer qui était Jésus, et non pas de démontrer ce qui est clair dès le début, c'est-à-dire, sa judaïté.

([44]) S. Brown écrit: «... the wall of separation between Jesus and the kerygma which Bultmann erected is an anachronism which ... contributes to the sterility and irrelevance ... [of the] New Testament scholarship»; cf.

théologique de la postmodernité, l'accès au Jésus historique et la redécouverte de son message constituent un projet sans discussion. La recherche historique la plus récente a augmenté la confiance dans les possibilités qui s'ouvrent à propos de la récupération de la figure de Jésus. La reformulation des critères d'historicité, telle qu'elle vient d'être exposée, apporte un nombre considérable de certitudes sur le Jésus historique. Mais, d'autre part, on doit essayer de refaire le lien entre l'histoire et la foi, lesquelles, au nom de la raison, ont été opposées à partir des Lumières (45). Il est vrai que Lessing essaye de franchir son propre fossé entre foi et histoire en insistant sur l'accord préalable qui doit exister entre les deux. Ainsi, par exemple, le commandement de l'amour serait en même temps une vérité éternelle, évidente, et une vérité historique, fermement enracinée dans le message de Jésus. Mais les bases théologiques de l'accord mentionné n'existent pas et, donc, la compréhension passe à travers la seule histoire (H.S. Reimarus) ou à travers les vérités éternelles (D.F. Strauss). De cette façon, le Jésus de l'école libérale restera un maître aux valeurs universelles, mis à part du dogme christologique. La redécouverte de l'importance de l'eschatologie dans le message de Jésus (A. Schweitzer) implique l'échec du Jésus libéral, mais l'image du Jésus apocalyptique, replacé à juste titre dans le contexte juif de son époque, reste dans son ensemble également loin de la théologie chrétienne. Bref, le fossé ouvert par Lessing s'élargit tout au long du XIXe. siècle. Le Jésus libéral, doux prédicateur de vérités éthiques universelles et nécessaires, et le Jésus apocalyptique, prophète juif d'un Règne imminent, ont en commun leur distance par rapport au Christ confessé dans le kérygme. L'effort de la «vieille quête» pour récupérer le Jésus historique aboutit à une notable dispersion des résultats, accompagnée d'une coupure entre le kérygme et la recherche historique.

S. BROWN, «Jesus, History and Kerygma. A Hermeneutical Reflection», *Vom Urchristentum zu Jesus* (FS. J. Gnilka [ed. H. FRANKEMÖLLE – K. KERTELGE] Freiburg i. Br. 1989) 487-496, ici 496.

(45) Le rationalisme des Lumières, qui a eu une grande influence sur toute la pensée moderne, se manifeste dans la fameuse distinction de Lessing entre les vérités de raison (évidentes et nécessaires) et les vérités historiques (limitées et contingentes). Lessing ouvre ainsi un fossé insurmontable entre vérité éternelle (le kérygme auquel la foi donne son adhésion) et événement historique (la recherche du Jésus historique, faite dans les «limites de la raison»), de telle façon qu'une vérité historique ne peut pas être utilisée pour démontrer une vérité de raison. Cf. FUSCO, *Quête*, 27-31. Aussi THEISSEN, «Historical Scepticism», 147-150.

Déjà au XXe. siècle, Bultmann va se placer résolument du côté de la confession postpascale de la foi. Son projet théologique, de nature herméneutique, s'adresse à l'homme moderne et à sa subjectivité, le lieu où agit la grâce et où la foi s'enracine. Chez Bultmann, le Christ du kérygme reste au centre du discours théologique, alors que le Jésus de l'histoire (un rabbi? un prophète?), remis dans le judaïsme de son époque, n'a presque aucune signification pour la foi et la théologie. Plus encore, la quête du Jésus historique serait dangereuse pour le kérygme parce qu'elle pourrait conduire à une foi qui inclurait le message de Jésus! ([46]). De cette façon, Bultmann s'allie avec la «vieille quête», qui voulait sauvegarder les droits de la raison et purifier la foi de dogmatismes, et lutte pour que l'homme moderne puisse accéder à la foi libéré des formulations mythiques du message chrétien. La dissociation entre foi et histoire continue. En effet, la recherche du Jésus historique débouche dans des résultats situés à un niveau de reconstruction historique, finalement assez pauvres.

Avec la «nouvelle quête» on se propose de rapprocher le Jésus historique et le Christ confessé dans le kérygme. L'instrument méthodologique fondamental est le critère de discontinuité, déjà utilisé par Bultmann, même si le but a changé: maintenant on veut arriver au Jésus de l'histoire. Mais l'utilisation privilégiée du critère de discontinuité continue à maintenir la tension entre Jésus et la communauté postpascale: ces deux réalités s'affirment l'une contre l'autre. Il en est de même entre Jésus et le judaïsme. Le vieux fossé de Lessing détermine encore tout le problème.

Chez beaucoup d'auteurs de la soi disant «troisième quête» l'opposition entre histoire et kérygme se diversifie, même si elle reste le point de départ. Dans une cohérence surprenante, J. D. Crossan identifie la foi chrétienne à un acte de foi au Jésus historique, vu comme manifestation directe de Dieu ([47]). Les exégètes auraient le devoir de reconstituer ce que Jésus a dit (*verba*) et a fait (*facta*), et

([46]) Bultmann affirme que le projet de fonder historiquement la foi est comparable à la recherche d'une fausse sécurité. Mais l'histoire n'est pas ennemie de la foi. Autrement, comme S. Brown le commente avec une pointe d'ironie: «Paradoxically, faith based on the message of Jesus would not be *Christian* faith» (c'est lui qui souligne) (BROWN, *Reflection*, 490).

([47]) La phrase se trouve dans J.D. CROSSAN, «The historical Jesus in early Christianity», *Jesus and faith.* A Conversation on the work of John Dominic Crossan (J. CARLSON – R.A. LUDWIG) (Maryknoll 1994) 3. Elle est citée par M.M. JACOBS, «The relation between Jesus, Christ and Christian Faith in current historical Jesus scholarship», *Neot* 30 (1996) 103-119, ici 112.

ensuite le proposer comme objet de la foi. Le Jésus du passé devient le Jésus d'aujourd'hui dans la mesure où on l'interprète par rapport au présent. La règle de la foi n'est plus l'évangile quadriforme mais l'évangile de Jésus reconstitué critiquement par la science exégétique. La foi a comme objet le Jésus historique, présenté comme alternative au Christ du kérygme (48). De toute façon, ceci ne veut pas dire que l'on doive parler d'une seule foi. Au contraire, la foi chrétienne, comme actualisation du message de Jésus, est nécessairement multiple. Chaque génération doit faire une lecture croyante du Jésus historique, tout à fait particulière, en parallèle à ce que l'on trouve dans le Nouveau Testament, où chaque théologie représente une lecture différente. Bref, pour Crossan le Jésus historique est l'objet direct d'une foi bâtie à partir de coordonnées propres, personnelles ou ecclésiales (49). La portée de la proposition de l'exégète américain est d'ordre théologique et non simplement historique; mais elle se place en dehors d'une dogmatique ecclésiale explicite. D'un point de vue strictement méthodologique, la question est la suivante: pourquoi doit-on accorder une valeur absolue, fondatrice de l'acte de foi, à *cette* reconstitution du Jésus historique? (50).

En ce qui le concerne, J.P. Meier affirme d'emblée le contraire de Crossan: le Jésus historique est une reconstitution savante de la critique moderne et il ne peut pas être l'objet propre de la foi chrétienne. Pour Meier, l'objet de la foi est seulement Jésus Christ, celui qui est ressuscité et est assis auprès du Père (51). Or, Meier, qui a la double condition de croyant et d'exégète, insiste pour que la distinction soit soigneusement maintenue: on doit distinguer entre ce qu'on connaît sur Jésus en tant qu'historien et ce qu'on confesse en tant que croyant (52). Par conséquent, il se montre décidé à écrire

(48) La résurrection, qui est centrale dans la théologie kérygmatique de Bultmann et ses disciples, devient un événement secondaire. On peut se demander, avec L.T. Johnson, où en sont, dans Crossan, la christologie, la Trinité et l'Eglise (JOHNSON, *Real Jesus*, 50).

(49) On peut rappeller ici le titre du livre de I.H. MARSHALL, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids 1997).

(50) Voyez les réflexions de C.S. Evans sur la méthode critique dans son *Historical Christ*, 326-327.

(51) MEIER, *Marginal Jew*, I, 198: «the object of Christian faith is a living person».

(52) «... what I know about Jesus by research and reason and what I would by faith» (MEIER, *Marginal Jew*, I, 6). On reste toujours dans le vieux fossé de Lessing!

purement de l'histoire à propos de ce juif marginal qui a été Jésus de Nazareth, sans introduire dans sa recherche rien qui puisse être considéré de la christologie ou de la théologie([53]). Meier veut agir en historien honnête: il veut tenir entre parenthèse ses convictions de croyant. Mais la question est alors la suivante: à quoi sert l'énorme effort de recherche historique par rapport à la confession de foi? Meier n'en doute pas: à peu de chose, si l'on cherche seulement l'objet direct de la foi chrétienne, c'est-à-dire, Jésus Christ crucifié, ressuscité et vivant dans l'Église([54]). Pour cet auteur, la recherche sur Jésus a deux finalités: elle est un apport à la théologie dans la mesure où celle-ci doit présenter à la culture contemporaine le message chrétien avec crédibilité historique; deuxièmement, la recherche sur le Jésus historique remplit la foi de contenus concrets. Mais — Meier insiste — la foi est, tout d'abord, adhésion à une personne et, de façon secondaire, adhésion à ce qu'elle a dit ou à ce qu'on a dit d'elle([55]). Il me semble que, finalement, on n'est pas loin de la position de Bultmann: le message de Jésus ne fait pas partie du kérygme, de ce que Meier appelle «the essential content of faith», même si ce message doit rester «an integral part of modern theology»([56]). Cette distinction entre «foi» et «théologie» renvoie à l'opposition entre «kérygme» et «histoire», à la dissociation désormais classique entre le Christ et Jésus. À coup sûr, Meier en est conscient et, pour cela, il propose d'approcher les deux éléments du binôme: le Christ postpascal est l'objet direct et *essentiel* de la foi, tandis que le Jésus historique (prépascal) appartiendrait aux *contenus* de la foi. On reste dans l'ambiguïté. En fin de compte, le dilemme posé par M.J. Borg garde toute sa force. Quelle doit être la norme définitive de la foi: le Jésus historique ou le Jésus canonique? Crossan opte pour le premier et Meier, avec les nuances déjà exprimées, pour le second. Chez Crossan, la communauté postpascale n'a aucune signification théologique. Dans Meier, la question reste toujours la signification de la vie de Jésus pour le kérygme et pour la foi([57]).

([53]) Meier préfère «to write history rather than covert theology or christology» (MEIER, *Marginal Jew*, II, 1).

([54]) MEIER, *Marginal Jew*, I, 198.

([55]) «Primarily, Christian faith ... adheres to this person ... and only secondarily to ideas and affirmations about him» (MEIER, *Marginal Jew*, I, 198).

([56]) MEIER, *Marginal Jew*, I, 198-199 (c'est lui qui souligne).

([57]) JACOBS, *Relation*, 109.

La reconstitution du Jésus historique ne peut être, comme le prétend Crossan, *le* fondement de la foi. Bultmann aurait raison: il s'agirait d'une foi qui voudrait se justifier à partir des oeuvres. C'est plutôt l'événement-Jésus, tel qu'il est exprimé dans les narrations évangéliques, qui doit être envisagé comme objet de la foi. La foi chrétienne se fonde sur le périple vital de Jésus, le Christ, qui inclut tout son ministère, ses paroles et son activité, sa passion, mort et sépulture, sa résurrection et ses apparitions. On confesse le Christ mort et ressuscité, terrestre et céleste, prépascal et postpascal, c'est-à-dire, celui qui a participé de l'histoire humaine et celui qui en a traversé les limites. On confesse la personne de Jésus, enraciné dans le concret du judaïsme du Ier. siècle, à travers ce que la communauté chrétienne primitive dit de lui. Et, si on veut élargir la perspective, on le confesse comme quelqu'un qui provient de Dieu dans l'annonce (promesse), l'humanité (incarnation) et la gloire (parousie). On peut tracer une ligne entre le kérygme christologique le plus ancien et le Symbole de la foi qui s'appuie sur le Nouveau Testament ainsi que la Tradition apostolique continuée par les Pères de l'Église. Or, dans tout ce processus, la liaison étroite entre histoire et foi est sauvegardée. Le modèle des premiers siècles nous invite à ne pas établir une dissociation insurmontable entre foi et histoire. Il s'agit plutôt de rétablir une continuité entre les deux dans le cadre d'une compréhension holistique de la foi, laquelle ne peut se confondre avec une harmonisation facile. De plus, cette continuité correspond plutôt à la nature même du kérygme néotestamentaire: Jésus, le crucifié, *est* le Christ, le ressuscité, le Seigneur ([58]). Le fossé entre l'histoire et la foi, ouvert par une raison rationaliste, doit être franchi par une raison sachant redécouvrir l'approche à Jésus faite par la communauté primitive.

* * *

Il est évident que les critères d'historicité constituent l'instrument de rapprochement entre le judaïsme, Jésus et la communauté

([58]) Mc 16,6; Lc 24,5; Jn 20,27-28; Ac 2,32; Rm 10,9; 1 Co 15,3-5; 1 Tm 3,16; He 1,3; Ap 5,12. Theissen écrit: «The whole story of Jesus (the historical Jesus and the Christ believed to have risen) is the foundation of Christian faith» (THEISSEN, *Jesus*, 513). La réflexion christologique postpascale en est une preuve indéniable. Cf. J.-N. ALETTI, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* (Jésus et Jésus-Christ 61; Paris 1994).

primitive. D'après ce qu'on a dit, il s'agit de chercher la plausibilité dans les traditions sur Jésus, en ce qui concerne leur impact sur l'Église primitive et en ce qui concerne leur contextualisation dans le judaïsme de l'époque. On peut ainsi retracer la figure de Jésus, dans son message et dans son itinéraire vital. Cette redécouverte se fait donc sur le signe de la continuité. La recherche du Jésus historique ne se fait pas *contre* le judaïsme et /ou la communauté primitive, mais *par rapport à* l'un et l'autre (dans la ressemblance et la différence). C'est pour cette raison que la recherche sur les unités de la tradition (un logion, une parabole, un récit de miracle...) doit envisager les deux sens: de la communauté primitive à Jésus, *et* de Jésus à la communauté primitive. C'est ainsi qu'il faut appliquer le sous-critère de la plausibilité de l'impact (cf. n. 23). Si l'on veut déterminer les traces que Jésus a laissées dans les traditions que l'on trouve dans les sources et récuperer ainsi sa figure historique, on est obligé de ne pas exclure la récupération de la teneur originale des matériaux, surtout ce que Jésus a dit. Un des exemples les plus clairs est celui des paraboles. Dans d'autres cas (par exemple, les miracles) la recherche d'un noyau primitif dans le récit peut conduire à des résultats minces et même décevants.

La «nouvelle quête» avait introduit les concepts de «christologie implicite» et d'«ecclésiologie implicite». Les dernières mises au point des critères d'historicité peuvent nous aider à préciser ce que Jésus a dit sur Dieu, sur lui-même, sur la communauté des disciples, sur les pécheurs, sur le Règne... Une méthodologie flexible qui essaye de combiner les contraires, comme celle de Theissen, contribue à débloquer certains sujets qui se trouvent sans issue (par exemple, le messianisme de Jésus). La recherche sur le Jésus historique, jugée parfois comme un échec, envisagée parfois comme une réussite complète, doit contribuer à consolider les fondements de la foi chrétienne. Le scepticisme historique, né au siècle des Lumières, entraîne une méfiance aux égards des sources sur Jésus de Nazareth, laquelle a été souvent identifiée avec la rigueur scientifique: plus on est sceptique, plus on est critique. Mais il peut arriver que le soupçon permanent soit un «parti pris» qui contribue à distordre les résultats de la recherche. On peut se tromper par excès ou par défaut([59]). Concrètement, en ce qui concerne la valeur

([59]) Le *onus probandi* ne doit pas tomber nécessairement du côté de celui qui veut montrer l'authenticité. La position contraire doit également apporter ses arguments. Comme M. Hooker le remarque, «we are being no

historique des évangiles canoniques, on doit accepter le témoignage de quatre évangiles canoniques jusqu'à ce qu'on ait de bonnes raisons pour en douter (60). Les évangiles synoptiques et, dans certains cas, l'Évangile de Jean n'ont pas déformé la tradition sur Jésus, malgré les modifications qu'ils y ont introduites (61). C'est précisement la vieille *Formgeschichte* qui nous a appris à considérer les évangiles canoniques comme des documents composites dans lesquels la tradition sur Jésus a été reccueillie et réélaborée à plusieurs reprises au long du processus de leur croissance. Il n'est pas abusif d'adopter la confiance comme point de départ de la recherche sur le Jésus historique (62). Les accords que les sources montrent dans un certain nombre de cas, devraient stimuler la recherche exégétique.

Camí de l'Horta 7
43470 La Selva del Camp
Catalogne (Espagne)

Armand PUIG I TÀRRECH

SUMMARY

The quest for the historical Jesus is a task for the historian but it also interests the theologian and, therefore, the exegete. The sources (especially the value to be attributed to the Gospel of Thomas) and the criteria of historicity are two questions that deserve special attention. The criterion of historical plausibility, recently formulated by G. Theissen, amounts to an overall vision that goes beyond the methodological outlooks adopted until the present time. Basically, it is a question of settling the relation between history and faith that was broken off at the Enlightenment and of suggesting a critical pattern that would try to explain the continuity Jesus – primitive community. Research into the historical Jesus helps to consolidate the foundations of the Christian faith.

---

more 'cautious' or 'safe' in our procedure if we discard doubtful material than if we retain it» (HOOKER, *Christology*, 485).

(60) Cf. EVANS, *Historical Christ*, 335. Cet auteur remarque qu'un même texte très «lourd» d'éléments rédactionnels peut inclure une tradition ancienne (337-338).

(61) La tradition sur Jésus «was overshadowed, but not obliterated» (BROWN, *Reflection*, 491).

(62) Voici l'affirmation de EVANS, *Historical Christ*, 339: «There is just as much risk in a sceptical policy as in more trusting policy».

The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?

Books on the historical Jesus regularly treat Jesus' relationship to various Jewish groups and movements of the time, especially the Pharisees (1). Relatively rare, though, in books on the historical Jesus is a detailed consideration of the relationship of the *historical Jesus* to the *historical* Samaritans. I stress the adjective *historical* in each case because in this qualifier lie the rub and the problem. If treatments of the historical Jesus even advert to the question of the Samaritans, the Samaritans are often described in uncritical fashion, with the narrative of 2 Kgs 17 and later polemics being taken more or less uncritically as sober history (2). In contrast, those studies of the Samaritans which sift

(1) One reason for the relative silence about the Samaritans in scholarly treatments of 'Jesus and Judaism' (see, e.g., E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism* [Philadelphia 1985]; ID., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* [London – Philadelphia 1990]; ID., *Judaism.* Practice and Belief 63 BCE–66 CE [London – Philadelphia 1992]; G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism* [Philadelphia 1983]; ID., *The Religion of Jesus the Jew* [Minneapolis 1993]; I.M. ZEITLIN, *Jesus and the Judaism of His Time* [Cambridge 1988]) may be the problem of categorizing the Samaritans as a Jewish group (as distinct from categorizing them, according to their own usage, as 'Israel'). After all, even the Qumranites/Essenes were, for all their differences from mainstream Palestinian Judaism (in which I include the Pharisees, the Sadducees, the priests, and common people), clearly Jews. The status of the Samaritans vis-à-vis 1st-century Palestinian Jews was, as we shall see, at best ambiguous. A number of Gospel passages apparently view them as neither fully Jewish nor fully Gentile. Some later rabbinic texts reflect a similar ambivalence. At least in the eyes of some, then, the Samaritans were marginal in the literal sense of straddling the margins or borders between the Jewish and Gentile worlds. Their proper classification, as well as a detailed description of their historical origins, remains as problematic for modern historians as it was for 1st-century writers.

(2) A classic example is found in the classic work of G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth* (New York 1960 [Germ. orig.: Stuttgart 1956]) 41-42: The Samaritans are considered to be among the 'heretical Jewish groups [...] The Samaritans are looked upon by the Jews as religiously unclean, because of their intermarriage with pagans, but more so as followers of a satanic heresy (Jn. viii. 48) [...] Their [the Samaritans'] religious vitality was already broken in the days of Jesus [...] they lead a separate existence as a sect'. They are also implicitly referred to as 'a mixed race' (p. 42). See also the more recent (and supposedly critical) work by J.J. ROUSSEAU – R. ARAV, *Jesus and His World.* An Archaeological and Cultural Dictionary (Minneapolis 1995); the article on 'Samaria, Samaritans', is found on pp. 240-245.

in critical fashion the evidence about this group tend, when they come to the question of Jesus, either to take the Gospel material at face value or to list in catalogue-style the various statements of each Gospel (3). Rarely is an attempt made to separate Christian theology from material that may go back to the historical Jesus.

The present essay seeks to remedy this situation by asking (1) what can be said with fair probability about the historical Samaritans up to the 1st century A.D. and then (2) what can be said with fair probability about the historical Jesus' relationship to or interaction with these Samaritans. Even if the results of this investigation are largely negative, we shall be left in a better scholarly position than those who rely upon vague or uncritical generalizations. I begin, therefore, with an attempt to define what is meant or should be meant by 'Samaritans'.

I. Samaritans: Problems of Terminology and Definition

One point must be made clear from the start: our goal in this essay is not a general and all-encompassing treatment of the Samaritans (4).

(3) See, e.g., R.T. ANDERSON, "Samaritans", *ABD* V, 940-947, esp. 943. Curiously, Anderson claims (p. 943) that 'the Samaritans were often part of the NT story'. As we shall see, that is hardly the case in the story of Jesus as presented in the four Gospels. As a matter of fact, the Samaritans are totally absent in Mark and Q and are only mentioned once in passing in Matthew. Even the references in Luke and John are few and far between.

(4) For general orientation and detailed bibliographies, see J.A. MONTGOMERY, *The Samaritans*. The Earliest Jewish Sect (New York 1968 [repr. of 1907]); M. GASTER, *The Samaritans*. Their History, Doctrines, and Literature (The Schweich Lectures; London 1925 [repr.: Munich 1980]); D. DAUBE, "Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of *sygchraomai*", *JBL* 69 (1950) 137–147; A. SPIRO, "Samaritans, Tobiads, and Judahites in Pseudo Philo", *PAAJR* 20 (1951) 279-355; ID., "Steven's Samaritan Background", in J. MUNCK, *The Acts of the Apostles* (AB 31; Garden City 1967) 285-300; J. MACDONALD, *The Theology of the Samaritans* (NTLib; London 1964); G.E. WRIGHT, *Shechem*. The Biography of a Biblical City (New York – Toronto 1964); J. D. PURVIS, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect* (HSM 2; Cambridge, MA 1968); ID., "The Samaritans and Judaism", *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (ed. R.A. KRAFT – G.W.E. NICKELSBURG) (SBL.BMI 2; Atlanta 1986) 81-98; ID., "The Fourth Gospel and the Samaritans", *NovT* 17 (1975) 161-198; J. BOWMAN, *The Samaritan Problem*. Studies in the Relationships of Samaritanism, Judaism, and Early Christianity (PThMS 4; Pittsburgh 1975); H.G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge* (RVV 30; Berlin 1971); R.J. COGGINS, *Samaritans and Jews*. The Origins of Samaritanism Reconsidered (Growing Points in Theology; Atlanta 1975); ID., "The Samaritans and Acts", *NTS* 28 (1982) 423-434; ID., "The Samaritans in Josephus", *Josephus, Judaism, and Christianity* (ed. L.H. FELDMAN

Our focus is instead a narrow one: Jesus *in relation to* the Samaritans. Granted this restriction, what do we mean when we speak about the *Samaritans* who might have interacted with Jesus? The label *Samaritan* is a slippery one:

(1) One might define Samaritans in terms of *geography*: Samaritans were the inhabitants of the region called Samaria, located in 1st-century Palestine to the north of Judea and to the south of Galilee on the western side of the Jordan River. Its capital city was also originally called Samaria, though in the 1st century B.C. Herod the Great had rebuilt it and renamed it Sebaste in honor of Augustus Caesar (the Greek equivalent of *Augustus* being *Sebastos* [(5)]). As we shall see, the population group defined in these geographical terms might better be called 'Samarians' (6).

(2) One might also define the Samaritans in terms of *physical descent* or *ethnic makeup*: Samaritans were the presumed descendants of the Israelite tribes of Ephraim and Manasseh (main components of

---

– G. HATA) (Detroit 1987) 257-273; ID., "Issues in Samaritanism", *Judaism in Late Antiquity*. Part III. Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism (ed. J. NEUSNER and A.J. AVERY-PECK) (HO I/40; Leiden 1999) I, 63-77; R. EGGER, *Josephus Flavius und die Samaritane*. Eine terminologische Untersuchung zur Identitätsklärung der Samaritaner (NTOA 4; Freiburg – Göttingen 1986); N. SCHUR, *History of the Samaritans* (BEAT 18; Frankfurt 1989); I.R.M. BÓID, *Principles of Samaritan Halachah* (SJLA 38; Leiden 1989); M. MOR, "I. Samaritan History. 1. The Persian, Hellenistic and Hasmonaean Period", *The Samaritans* (ed. A.D. CROWN) (Tübingen 1989) 1-18; L. POLIAKOV, *Les Samaritains* (Paris 1991); ANDERSON, "Samaritans", 940-947; A.D. CROWN, *A Bibliography of the Samaritans* (ATLA.BS 32; Metuchen [2]1993); *A Companion to Samaritan Studies* (eds. A.D. CROWN – R. PUMMER – A. TAL) (Tübingen 1993); J.-D. MACCHI, *Les Samaritains*. Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie (Le Monde de la Bible 30; Geneva 1994).

(5) See P. RICHARDSON, *Herod*. King of the Jews and Friend of the Romans (Columbia 1996 – Minneapolis 1999) 77-79. The terminology here is confusing, since originally, in the writings of the OT (with a few possible exceptions), it was the *city*, not the *region*, that was called Samaria. In the OT, the whole region is referred to by such names as Ephraim or Israel; scholars speak of the northern kingdom of Israel. After the destruction of the city by the Assyrians, the name Samaria came to be used of the whole Assyrian province. Then, after Herod rebuilt and renamed the capital city Sebaste, the name Samaria was used not of the city but only of the region; this is the regular NT usage (but see the text-critical problem in Acts 8,5). On all this, see James D. PURVIS, "Samaria", *ABD* V, 914-921.

(6) On this, see COGGINS, *Samaritans and Jews*, 9; ID., "Issues in Samaritanism", 6-7. Differing from Coggins in emphasizing Samaritan nationhood and geography is SCHUR, *History of the Samaritans*, 14-19.

the northern kingdom of Israel), with some admixture over the centuries of non-Israelite groups from the Assyrian and Hellenistic empires. As a matter of fact, by the 1st century A.D., the region of Samaria was inhabited by a number of different ethnic groups, the exact percentages of which are not known (7). They probably included Samaritans (in the third sense defined below), Jews, other indigenous Semitic populations of the Syrian-Palestinian region that had been Hellenized, descendants of the Assyrian, Babylonian, and Persian ruling classes, and descendants of the Greek conquerors from the time of Alexander the Great.

(3) One might also define the Samaritans in terms of their *religion*: Samaritans were those Semites (a) who worshiped the God YHWH, (b) but who, in distinction from mainstream Jews, revered Mt. Gerizim (near ancient Shechem in Samaria) instead of Mt. Zion in Jerusalem as the one valid place to build an altar or temple for the public worship of Yahweh, (c) who maintained that their line of Levitical priests functioning on Mt. Gerizim were the legitimate priests of the Mosaic dispensation, as opposed to the priests functioning in the Jerusalem temple, and (d) who accepted only the five books of Moses (the Pentateuch) as authoritative Scripture, to the exclusion of the still fluid corpus of the Prophets and the Writings developing alongside the Pentateuch in mainstream Judaism. Part of the problem here is that these three ways of defining Samaritans partially overlap while not perfectly coinciding with one another.

Since the Gospels naturally tend to view the Samaritans from a religious point of view, and since some elements of the religious definition of Samaritans peek through the story of Jesus and the Samaritan woman at the well in John 4 (the longest single treatment of Samaritans in the Gospels), in what follows I will use the religious definition as best suited to the purposes of our quest. Another reason for using the religious definition is that it avoids the pitfall of imagining that everyone who lived in the region of Samaria was a Samaritan in the religious sense of the term. By the 1st century A.D., as I have indicated above, there were notable pockets of Hellenized pagans in Samaria, especially in its capital city of Sebaste (the OT city of Samaria). Such pagans were 'Samarians' geographically but not 'Samaritans' religiously.

Beyond the minimal definition of Samaritan religion sketched above, it is difficult to be precise about the details of Samaritan religion

(7) RICHARDSON, *Herod*, 139.

in the 1st century A.D. Religious writings by Samaritans themselves date from centuries later, the earliest compositions coming from the 3rd or 4th century A.D. Our major sources from the 1st century A.D. are Josephus and (secondarily) Luke-Acts and the Gospel of John. None of these gives us a disinterested picture of the Samaritans. In particular, Josephus' account, in the estimation of most critics, is hostile to the Samaritans, though it is unclear whether we should place the hostility at the door of the author or of his sources (8). Paradoxically, then, we might almost count it a blessing that so few passages in the NT mention the Samaritans in relation to Jesus, since our ignorance of 1st-century Samaritanism would leave us ill-equipped to exegete a large body of Gospel material on the subject.

II. Samaritans: The Problem of Their Historical Origins

If we define Samaritans in the religious terms sketched above (i.e., the third definition), any attempt to determine when and how the Samaritans emerged as a distinct group is fraught with difficulty. In the ancient period, both Samaritans and Jews created narratives describing the Samaritans' origins, but neither narrative tradition is historically reliable. In a glorious anachronism, traditional Samaritan theology places the basic split between Samaritanism and Judaism as far back as the 11th century B.C., at the time of the priest Eli (active toward the end of the period of the Judges according to 1 Sam 1,9–4,18) (9). The wicked Eli is said to have moved the sanctuary from its true locus, Mt. Gerizim near Shechem, to Shiloh. Eli thus created both an illegitimate place of worship and an illegitimate priesthood. All future antagonism between Samaritans and Jews is traced to this

(8) The typical tendency of scholars to read Josephus as hostile to the Samaritans is seen, e.g., in COGGINS, *Samaritans and Jews*, 10, 93-99; ID., "The Samaritans in Josephus", 260-271. Opposed to this idea of Josephus' hostility is EGGER, *Josephus Flavius*, 310-314. She holds that, in general, Josephus shows true historical objectivity when dealing with the Samaritans, understood as the religious group centered on Mt. Gerizim. Egger does well to emphasize the importance of distinguishing between what I call 'Samarians' in the geographical sense (all inhabitants of Samaria) and 'Samaritans' in the religious sense. However, her suggestion that Josephus was clear and consistent in using terms like Σαμαρεῖς, Σαμαρεῖται, Χουθαῖοι in the original draft of his work and that it was his Greek-speaking collaborators who confused his terminology is highly speculative.

(9) On this, see MACDONALD, *The Theology of the Samaritans*, 17, relying on the account in the Samaritan writing known as *Chronicles II*.

primordial break with authentic Israelite religion, centered on Mt. Gerizim and preserved by the Samaritans, the direct descendants of the Israelite tribes of Ephraim and Manasseh.

The Jewish version of events is not so wildly anachronistic, but neither is it historically accurate. Strictly speaking, the OT never applies the term 'Samaritans' to the special religious group centered around the cult place located on Mt. Gerizim. In the OT, the Hebrew term commonly translated by modern scholars as 'Samaritans' (*haššōmᵉrōnîm*) occurs only at 2 Kgs 17,29, within a highly polemical passage. In v. 29, the noun *haššōmᵉrōnîm* simply means 'the inhabitants of Samaria', who are said to have created 'high places' for false worship in the northern kingdom of Israel ([10]).

This text in turn is part of a larger tendentious narrative, 2 Kgs 17,2-41, which has gone through a number of stages of tradition and redaction ([11]). In its present state, the text tells a clear though inaccurate story. According to this narrative, the northern kingdom of Israel, because of its terrible sin of idolatry, was destroyed by Yahweh. (Samaria [*šōmᵉrôn*], the capital city, was in fact captured by the Assyrians in 722/721 B.C.) The Assyrians sent Israel (presumably most or all of the northern kingdom's population is meant) into exile, an exile apparently viewed as permanent. The Assyrians then brought into

([10]) The Greek translates the Hebrew at this point in 2 Kgs 17 as Σαμαρῖται, hence the common English translation 'Samaritans'. I.W. SLOTKI, *Kings* (SBBS; London 1950) 268, sums up well the sense of the original Hebrew text when he states that *haššōmᵉrōnîm* refers 'to the Israelites who had formerly inhabited the district. The new settlers made use of the places of worship which the former inhabitants had erected'. Interestingly, the Samaritans themselves derive their name not from the geographical region of Samaria (taken from the name of the capital city, Samaria [*šōmᵉrôn*]), but rather from the term *šāmᵉrîm* [their form of the biblical Hebrew *šōmᵉrîm*], 'keepers [of the Law]'. This is a regular usage in *Chronicles II*. On this, see COGGINS, *Samaritans and Jews*, 10-11, who also discusses there the alleged reference to Samaritans in 2 Chr 13,11.

([11]) See the extended treatment of the passage in MACCHI, *Les Samaritains*, 47-72; also COGGINS, *Samaritans and Jews*, 13-19. Different commentators see different stages of tradition and redaction, but almost all agree on the complicated, multistage nature of the tradition history of the chapter. For example, J. GRAY, *I & II Kings* (OTL; Philadelphia 1963) 579-598) discerns a primitive report, perhaps from the Annals of Israel, redacted and added to by a number of later hands, including the Deuteronomic redactor and perhaps a priestly historian of the sanctuary at Bethel. For short and sane comments on the overall sense of the passage, see J. ROBINSON, *The Second Book of Kings* (CNEB; Cambridge 1976) 160-163; T.E. FRETHEIM, *First and Second Kings* (Westminster Bible Companion; Louisville 1999) 193-194.

the former northern kingdom various foreign populations to settle 'the cities of Samaria in place of the sons of Israel' (2 Kgs 17,24). When, out of ignorance, these new groups did not worship YHWH, 'the God of the land', YHWH sent lions to kill some of them. The king of Assyria remedied the situation by sending back one of the deported Israelite priests to teach the new settlers 'the proper way to worship the God of the land' (2 Kgs 17,27). In v. 28, the priest is said to settle at Bethel (not Shechem or Mt. Gerizim), the cult site that the OT regularly regards as the center of the idolatrous worship of the northern kingdom (cf. 1 Kgs 12–13; Amos 7,10-17; Jer 48,13). The result — at least according to the OT narrative — was that the new settlers adopted a syncretistic polytheism that offered sacrifice to YHWH alongside the various national gods brought in by the mixed population. Perhaps with a side glance and swipe at the religious group we call the Samaritans, the final redactor of 2 Kgs 17 concludes his narrative with the following summation: 'And these nations worship [literally, 'fear'] YHWH, but they [also] serve their idols — [as do] also their sons and the sons of their sons. As did their fathers, [so] do they until this very day' (2 Kgs 17,41).

Josephus backs ups and elaborates upon this polemical narrative in *Ant.* 9.277-291. Indeed, his retelling of the story is the first unambiguous use of 2 Kgs 17 as anti-Samaritan propaganda. Josephus makes a point of describing the newly installed immigrants in the northern kingdom as coming from Chouthos (= OT Kuthah), which Josephus claims is in Persia. Hence he refers to them as 'Chutheans' or 'Chuthites' (Χουθαῖοι in 9.288), a name he then applies to the Samaritans (9.290). Josephus makes this identification in a context in which he highlights the syncretistic rites that he claims have continued among the Chutheans-alias-Samaritans down to his own day. Thus does Josephus create a clear link between the Samaritans of his own time and the descendants of the pagans settled by the Assyrians in the former northern kingdom. Understandably, Josephus' statements in the *Antiquities*, traditionally understood as hostile references, had a great impact on all subsequent understanding of the Samaritans, since, taken as a whole, his narratives about the Samaritans constitute the largest single written source from around the turn of the era ([12]).

([12]) As noted above, Egger is one of the few authors who dissent from this consensus on the hostile attitude of Josephus toward the Samaritans understood as a religious group.

While good propaganda, this version of events is bad history. Sifting through the literary sources and the archaeological remains, many present-day historians hold that only a small part of the population of the northern kingdom of Israel was actually exiled by the Assyrians [13]. Primary targets of the Assyrian policy would have been the upper classes, especially in the capital city of Samaria. Correspondingly, those foreigners who were then brought into the former northern kingdom were probably settled in a few urban areas, the most notable being the capital city, where a new ruling class was installed. In subsequent Palestinian history, it was often this ruling class in Samaria (best called 'Samarians') that came into conflict with the Jewish leaders in Jerusalem. Most of the population in the rural areas and small towns of the former northern kingdom would have probably remained native Israelite. In sum, then, 2 Kgs 17 gives us no direct information about the cultic community centered on Mt. Gerizim that the NT calls 'Samaritans'.

Consequently, how a historian is supposed to get from 2 Kgs 17 and its tendentious description of Israelite history after the destruction of the northern kingdom to the emergence of the Samaritans as a distinct religious group a few centuries before Jesus is hard to say. Our sources give us little hard data about the state of things in the former northern kingdom during most of the Assyrian, Babylonian, and Persian rule of Palestine (i.e., from the 8th to the 4th century B.C.). What can be said is that there are no positive indications of a cultic group identifiable with the Samaritans or of any 'schism' between such a group and Jerusalem. While the precise historical details of the religious reform of King Josiah of Judah (reigned 640-609 B.C.) are still debated among scholars, it seems clear that his attempts to win northern Israelites back to the Jerusalem temple did not collide with any rival cult at Shechem or with any cultic group we could equate with the Samaritans of the NT period. Indeed, the Book of Deuteronomy or some part thereof apparently played an important role in Josiah's reforms; that same book wound up as part of the Samaritan Pentateuch. Moreover, within the Masoretic Text of Deuteronomy, Mt. Gerizim is mentioned (11,29; 27,12) without any censure or slur. In fact, in both passages, Mt. Gerizim is associated with the positive cultic ritual of pronouncing

(13) On the situation after the destruction of the capital of Samaria, see MACCHI, *Les Samaritains*, 120-133, 173-174; SCHUR, *History of the Samaritans*, 26; R.A. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee*. The Social Context of Jesus and the Rabbis (Valley Forge 1996) 21-24.

blessings, while Mt. Ebal opposite it is connected with the ritual of pronouncing curses. Clearly, the supposed 'schism' between Samaritans and worshipers of Yahweh in the kingdom of Judah had not yet taken place (if it ever did). Likewise telling is the consistent attitude of the southern prophets before, during, and after the Babylonian exile (e.g., Isaiah, Jeremiah, Ezekiel, Haggai, and Zechariah). In the writings attributed to them, hope is expressed for the restoration and union of the two kingdoms of Israel and Judah. This hope contravenes any idea that the northern tribes had been permanently and irrevocably contaminated by some polytheistic or syncretistic pagan religion. Neither do we find in these prophetic writings any idea of the 'ten lost tribes' of northern Israel, exiled from their land by the Assyrians (contrast the presence of this idea in 4 Ezra 13,40, written at the end of the 1st century A.D.).

After the destruction of Jerusalem and the exile of the leaders of the southern kingdom of Judah by the Babylonians (587/586 B.C.), and after some Judeans (i.e., 'Jews') were allowed to return to Jerusalem under subsequent Persian rule (Cyrus began his rule in Babylon in 539/538 B.C.), we hear of the efforts of Nehemiah and Ezra to rebuild the walls and temple of Jerusalem as well as to dissolve mixed marriages between Jews and non-Jews ([14]). In this endeavor, they meet opposition from various adversaries, including the political officials ruling in Samaria. The narrative in the Books of Ezra and Nehemiah is muddled, and the chronological problems it raises are intractable. Suffice it to say that there is no clear evidence that the opposition Nehemiah and Ezra faced at various times in the 5th and the 4th centuries B.C. came mainly from a distinct religious group centered around Mt. Gerizim and known as the Samaritans ([15]). To be sure, that Samaritans were the main source of opposition is how Jews and Christians of a later date came to read and

([14]) Fortunately, our focus on Jesus' relationship to the Samaritans dispenses us from plunging into the complicated problem of the chronological order and the precise dating of the activity of Nehemiah and Ezra.

([15]) On this, see MACCHI, *Les Samaritains*, 34-35; also BOWMAN, *The Samaritan Problem*, 4. It cannot be emphasized enough that one must distinguish from (the later) Samaritans in the religious sense certain political figures, especially imperial officials, in the provinces of Samaria and Ammon such as Sanballat and Tobiah (see, e.g., Neh 2,10.19; 6,1-2; 13,4-9.28). Only when we get to Josephus is the political struggle over the rebuilding of Jerusalem reinterpreted in terms of conflict with Shechem and hence with the Samaritans. This point is not sufficiently appreciated by MACDONALD, *Theology of the Samaritans*, 24; SCHUR, *History of the Samaritans*, 31-32.

tell the story (so, e.g., Josephus in *Ant.* 11.19-30 and 11.84-119). But from Third Isaiah, Haggai, Zechariah, Nehemiah, and Ezra, modern historians discern instead indications of internecine quarrels among various Jewish groups in the south, notably between those Jews who had returned from the Babylonian exile and those Jews who had been left behind in Judah. Mixed up with these quarrels was the friction between the Jewish leaders in Jerusalem and the local rulers in Samaria, acting as agents of their Persian overlords. What should be noted is that the group the NT calls Samaritans is totally absent from the OT narrative of these disputes.

Some scholars claim that a ray of light is shed on the Samaritans during the murky Persian period by 5th-century papyri emanating from the Jewish colony of Elephantine in Egypt. To request aid in the rebuilding of their own temple, which had been destroyed, these Egyptian Jews sent letters both to Bagoas, the governor — and hence imperial agent — of Judea and to Delaiah and Shelemiah, the sons of Sanballat, the governor of Samaria, likewise an agent of the Persian empire. Far from indicating that a 'schism' had already taken place between Jews and Samaritans, this correspondence tells us nothing about Samaritans understood in a religious sense. As R.J. Coggins points out, the city of Samaria, to which the letter is sent (as well as to Jerusalem), was a center of local political power, but was never the center of the Samaritan religion or priesthood. Mt. Gerizim near Shechem was ([16]).

Likewise less than enlightening are Josephus' accounts of the origin of the Samaritan temple at the end of the Persian period and the dealings of both Samaritan and Jewish priests with Alexander the Great([17]). These stories are so laced with legendary elements that historians are divided on what if anything can be salvaged as reliable

([16]) COGGINS, "Issues in Samaritanism", 66.

([17]) *Ant.* 11.297-347. One also finds a garbled version of the story in the post-Talmudic scholion to the 1st-century A.D. Aramaic Megillat Taᶜanit (see also the variant version in b.Yom 69a). A translation of the scholion along with a discussion of the anachronisms contained in it can be found in *Josephus*. With an English Translation by R. Marcus. [Edition] in Nine Volumes. VI: Jewish Antiquities, Books IX–XI (LCL; London – Cambridge, MA 1983) 517-519. The proliferation of legends about Alexander the Great in both pagan and Jewish literature makes one leery of accepting Josephus' account of the relations between Alexander, the Samaritans, and the Jews, including the story of the apostasy of the Jewish priest Manasses to the Samaritans and Alexander's permission to build a Samaritan temple.

historical data([18]). Some authors suggest that, when Alexander destroyed the city of Samaria because of a revolt against his rule, large numbers of its inhabitants fled to Shechem, which was in fact rebuilt ca. 331 B.C.([19]). This in turn may have led to Shechem's becoming a religious center of the emerging Samaritan religion. But we must admit that at this point we are mostly in the realm of speculation. Perhaps the greatest lesson to be drawn from all these frustrating attempts to sketch the origins of Samaritanism is that one must carefully and consistently distinguish 'Samarians', the inhabitants and rulers of the city and territory known as Samaria, from 'Samaritans', the adherents of an Israelite religious group centered around Mt. Gerizim/Shechem. If this distinction is maintained, a review of the available evidence only underlines our ignorance of the origins of the Samaritan religion prior to the Hellenistic period.

With all this uncertainty, it is not surprising that scholars disagree on when or how the Samaritans came to build their temple on Mt. Gerizim. Some (e.g., A. Spiro, B. Reicke) place the event toward the end of the Persian period, perhaps ca. 388 B.C. ([20]). Others prefer a later date in the 4th century, soon after the beginning of the Hellenistic period inaugurated by Alexander the Great([21]). The exact site of the Samaritan temple on Mt. Gerizim has so far eluded archaeologists, and some scholars suggest that the cult site was much more modest in size than Josephus' remarks might lead us to expect. In this regard, it is well to remember that Samaritan traditions stress the holiness of Mt. Gerizim and the altar Moses supposedly commanded to be built there,

([18]) See COGGINS, *Samaritans and Jews*, 95-97. The one shred of truth in the whole story may be that the origins of the Samaritan temple lie somewhere around the shift from the Persian to the Hellenistic era. SHUR, *History of the Samaritans*, 35-36, is more ready to accept Josephus' account of events during the time of Alexander than I would be.

([19]) See WRIGHT, *Shechem*, 172-180; COGGINS, *Samaritans and Jews*, 106-109. Coggins discusses the possible relevance of the discovery of skeletons, Samaria papyri, and Shechem-like pottery in a cave in the Wadi Daliyeh to Alexander's destruction of Samaria and the supposed flight to Shechem. Perhaps the most significant archaeological datum is the simple fact that Shechem was reoccupied late in the 4th century B.C. and continued to be occupied until the late 2nd century B.C. These dates correlate neatly with the activity of Alexander the Great and that of the Hasmonean monarch John Hyrcanus respectively.

([20]) SPIRO, "Samaritans", 312; B. REICKE, *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* Die biblische Welt von 500 v. Chr. bis 100 n. Chr. (Berlin [3]1982) 24-29.

([21]) So, e.g., WRIGHT, *Shechem*, 178; similarly, KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge*, 57.

and not a temple building as such. This stands in contrast to the OT and later Jewish traditions that focused on the temple built on Mt. Zion ([22]).

Interestingly, in line with this point, no Samaritan temple is mentioned in the first Jewish (and deuterocanonical) text that clearly refers to the Samaritans (though not by that name). This highly polemical text, Sir 50,25-26, forms part of the end of the Book of Ben Sira (if we may put aside the text-critically problematic chap. 51). In Sir 50,25-26, we read, according to the Hebrew text preserved in manuscript B, a couplet in the form of a numerical proverb ([23]): 'My soul loathes two nations [*gôyîm*], and the third is not [even] a people [*ᶜam*]: those who dwell in Seir [= Edom] and Philistia, and the foolish nation [*gôy nābāl*] that lives in Shechem' ([24]).

([22]) It is sometimes claimed that the very existence of a temple on Mt. Gerizim would indicate that a definitive, irrevocable break had already taken place between Samaritans and Jews. Yet a temple built by Jewish colonists in Egypt existed at Elephantine in the 6–5th centuries B.C., and another Jewish temple in Egypt existed from the middle of the 2nd century B.C. until ca. A.D. 71 at Leontopolis. Neither of these temples seems to have created an irrevocable breach between the Egyptian Jews who worshiped there and the Jewish authorities in Jerusalem. While this is certainly true — and while one is therefore reminded that Deuteronomy's law of only one temple for the public cult of Yahweh may not have always been understood and enforced as stringently as scholars formerly imagined — one should also note two aggravating differences in the case of the sanctuary on Mt. Gerizim: (1) This temple existed within the traditional promised land of Israel and not in the Diaspora; hence, from a practical point of view, it could serve as a rival pilgrimage site for people living in Israel. (2) The Mt. Gerizim temple came to be understood by the Samaritans and the Jews alike as a *rival* to that of Jerusalem; such seems to have been the intent of the additions the Samaritans made to the Decalogue (after Exod 20,17 and Deut 5,18), ordering that an altar of sacrifice be constructed on Mt. Gerizim. The Samaritan version of the Pentateuch also presents Moses ordering the construction of an altar on Mt. Gerizim in Deut 27,4 (a version of the text that some scholars hold to be earlier than that of the MT). Thus, Mt. Gerizim came to be claimed as the one legitimate sanctuary of Yahweh, with Mt. Zion's claim being rejected. As far as we know, no such claim was ever made for the sanctuaries at Elephantine or Leontopolis. In any event, the somewhat confusing stories about disputes between Jews and Samaritans in Egypt (*Ant.* 12.10; 13.74-79, possibly a doublet) may indicate that by the 2nd century B.C. conflicts between Jews and Samaritans had spread into the Diaspora and were focused on the question of whether Jerusalem or Gerizim was the true sanctuary.

([23]) On this text, see P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York 1987) 558; perhaps, as Coggins claims ("Issues in Samaritanism", 68), too much of the standard OT story is taken as sober history in their comment.

([24]) Instead of 'those who dwell in Seir', the Greek translation has 'those who dwell on the mount of Samaria'. Almost all recent critics accept the Hebrew text as the original form; see COGGINS, "Samaritanism", 73.

The Hebrew text contains a number of philological problems. For instance, should one press *nābāl* ('foolish') to carry the weighty sense of one who rebels against God or denies the existence and power of the true God — thus implying that the Samaritans, by their use of a rival sanctuary, in effect reject the true God of Israel? And should one see here the distinction, common in later Jewish texts, between *gôyîm* understood as 'Gentiles' and *ᶜam* understood as the chosen people Israel? In any event, by putting those who dwell at Shechem in the same basic category as the Edomites and the Philistines, traditional enemies of Israel, Sir 50,25-26 apparently intends to deny the Samaritans any claim to be part of Israel, the chosen people of God. Perhaps Ben Sira shares the view of the final redactor of 2 Kgs 17, who, as we have seen, implies that the Samaritans are a mixed race practicing a polytheistic religion. As we have also seen, Josephus is completely in accord with this tendency, which he underscores by calling the Samaritans 'Chutheans', i.e., people from the region of Kuthah, one of the pagan populations brought in by the king of Assyria after the fall of the northern kingdom of Israel (see 2 Kgs 17,24) ([25]).

Muddled accounts of the Samaritans and their religious stance continue down into Hasmonean times and beyond. We are told, for instance, in 2 Macc 6,2 (cf. 5,23) that, under pressure from the Hellenizing policies of the Seleucid monarch Antiochus IV (175-164 B.C.), the Samaritans accepted Hellenistic influence in their sanctuary by naming their temple *Zeus Xenios* (Zeus the Friend of Strangers) ([26]).

([25]) At times, Josephus also calls the Samaritans 'Shechemites' (see, e.g., *Ant.* 11.340-347). COGGINS, *Samaritans and Jews*, 10, suggests that Josephus purposely used *Samaritai* of the community at Shechem 'to imply a contemptuous association with the by this time paganized city of Samaria...' More frequent in both Josephus and the Mishna is the use of the designation 'Chutheans', a usage that shows even more clearly than that of *Samaritai* that the account in 2 Kgs 17 was now being associated in a polemical manner with the community at Shechem.

([26]) The Greek of 2 Macc 6,2 is not entirely clear. The key phrase referring to the inhabitants of Mt. Gerizim is καθὼς ἐτύγχανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες. The *NAB* takes this to mean 'as the inhabitants requested', while the *NRSV* translates it as 'as did the people who lived in that place' and the *NEB* 'following the practice of the local inhabitants'. The *New Jerusalem Bible* also uses 'requested' in its translation, but indicates in a note on the verse that this translation is chosen in light of Josephus' narrative, while the Greek of 2 Macc 6,2 could simply mean that 'being themselves hospitable, the Samaritans chose this epithet'. I think it wise not to read Josephus' hostile interpretation of events into a translation of the admittedly obscure 2 Macc 6,2. Indeed, so difficult is an accurate interpretation that J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees* (AB 41A; New York 1983) 268, 273,

The text does not say explicitly that the Samaritans took the initiative in requesting this name for their temple. Not surprisingly, in *Ant.* 12.257-264, Josephus gives a more hostile version of events: the Samaritans disown all kinship with and similarity to the Jews and willingly petition Antiochus IV to have their unnamed temple named *Zeus Hellēnios* (the Greek Zeus). The historical fact may simply be that the Samaritans, feeling themselves in a perilous position, did not resist Antiochus' Hellenizing policies with the same zeal as that shown by Judas Maccabeus and his followers. In any event, after the triumph of the Hasmonean leaders over the Seleucids, relations between Samaritans and Jews went from bad to worse. The ambitious Hasmonean rulers extended their territory to include Samaria; but, unlike some of the native populations elsewhere (e.g., Idumea), the Samaritans refused to be coopted by the Judaism of Jerusalem. A climax in the deterioration of relations was reached during the reign of the Hasmonean monarch and high priest John Hyrcanus, who destroyed the Samaritan sanctuary on Mt. Gerizim in 128 B.C. and the town of Shechem ca. 107 B.C. ([27]). From this time onward, relations between Samaritans and Jews were extremely strained, although the ups and downs of subsequent history brought them at times into more amicable dealings with each other.

Looking back on this obscure and tangled history, we should at least learn to avoid certain facile statements found at times in both popular and scholarly presentations. For example, writers often argue over when the 'schism' between Samaritans and Judaism took place. The more cautious commentators rightly reject the idea of a single break at one moment in time. They prefer to speak of a gradual drifting apart or a series of breaks interwoven with occasional and temporary

---

purposely leaves a blank at this point in his translation ('in accordance with the ... of the inhabitants of the place'). He suggests that one could complete the thought contained in the verb ἐτύγχανον with either 'in accordance with the practice' or 'in accordance with the name'. In his opinion, taking the text to mean that the inhabitants 'obtained' or 'obtained by request' this name is possible but not likely because of the imperfect tense of the verb. In any case, in 2 Macc 6,2 the inhabitants of Mt. Gerizim do not take the initiative in the way portrayed in Josephus' account.

([27]) Scholars still debate the exact dates of these events, with some suggesting that the destruction of both the Samaritan temple and Shechem took place ca. 107 B.C.; so D.S. RUSSELL, *The Jews from Alexander to Herod* (NCB.OT 5; Oxford 1967) 63. WRIGHT, *Shechem*, 183-184, favors distinguishing the two events. In any case, the basic facts are not in dispute.

rapprochements. But one must ask whether the very concept of 'schism' is appropriate here. 'Schism' presupposes some original unity or union. If we are speaking of Samaritans and *Jews*, we must ask in what sense these two groups were ever united. This question in turn brings us back to our initial problem of terminology and definitions. 'Jews' (Ἰουδαῖοι in Greek, *yᵉhûdîm* in Hebrew, *yᵉhûdāʾîn* in Aramaic) take their name from the tribe of Judah and the territory referred to in Hellenistic and Roman times as Judea (Ἰουδαία in Greek, *yᵉhûdâ* in Hebrew, *yᵉhûd* in Aramaic) ([28]). After the Babylonian exile in the 6th century B.C., some of the 'Jews' who had been exiled from Judah to Babylonia returned to their native land in Palestine, many with the specific intention of rebuilding the Jerusalem temple on Mt. Zion. There they interacted with various natives of Judea who had not been forced into exile; the interaction was not always a happy one ([29]). If one understands the phrase 'Palestinian Jews' to designate the ethnic-geographical-religious community that resulted from these events and interaction, and if one understands the distinctive religious practices and beliefs of this community to constitute 'Palestinian Judaism', then Samaritans, descended in some sense from a number of the northern tribes of Israel (most likely Ephraim and Manasseh) and focused religiously on the sanctuary on Mt. Gerizim, never belonged to the group we label Palestinian Jews and never practiced the corresponding religion we call Judaism. In keeping with this historical situation as well as with their self-understanding, the Samaritans refer to themselves in their major religious works as 'Israel' but not as 'Jews' ([30]).

Perhaps, then, a better way of conceiving of the state of affairs around the turn of the era is to maintain that both Samaritanism and Judaism were latter-day forms of the ancient religion of Israel, a Palestinian religion that believed in and worshiped the God YHWH as

([28]) On the whole vastly complicated question of defining who was a Jew in the ancient world, see the various essays of S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness*. Boundaries, Varieties, Uncertainties (Hellenistic Culture and Society 31; Berkeley 1999).

([29]) COGGINS, *Samaritans and Jews*, 5-6, rightly warns against taking the narrative of the Chronicler and Ezra-Nehemiah as sober, objective history. It is instead idealized, sacred history that seeks to legitimate those Judeans who went into exile and then returned to Jerusalem as the true Israel.

([30]) On this whole question, see PURVIS, "The Samaritans and Judaism", 90-95. While I agree with the substance of Purvis's remarks, I question his view that Samaritanism should be considered part of Judaism 'broadly defined'. At this point, though, the argument becomes semantic rather than substantive.

the unique God of Israel according to the prescriptions contained in the five books of Moses. Over the centuries, this religion had developed distinctive practices such as circumcision of infants, the prohibition of eating pork, the observance of every seventh day as a day of rest, an emphasis on the need to have one central sanctuary, and annual celebrations of special feasts of pilgrimage to this central sanctuary (e.g., Passover, Pentecost, Tabernacles). This core religion of Israel experienced various traumas, transformations, and developments under the assaults and influences of the Assyrian, Babylonian, Persian, and Hellenistic empires.

During the last centuries before the turn of the era — though at different times and in different ways — Samaritanism and Judaism emerged from the crucible of all this historical turmoil as two major expressions of the ancient religion of Israel, the ancient worship of Yahweh. Neither religion was immediately derived from the other and neither broke away from the other ([31]). There was no one, definitive moment of schism ([32]). Indeed, in a real sense, there was no schism at all. This helps explain the strange symbiosis of the these two latter-day forms of ancient Israelite religion, at times in fierce opposition to each other, at times in uneasy rapprochement ([33]).

It is within this unclear and fluctuating situation in the 1st century

([31]) Hence I think it inappropriate to speak of the Samaritans as the earliest or oldest Jewish sect in the manner of such scholars as Montgomery or Gaster. A better formulation is that of MACCHI, *Les Samaritains*, 43: 'Therefore, the Samaritans should not be considered as a Jewish sect but rather as another branch of the religion of Yahweh, centered around a holy place different from Jerusalem'.

([32]) On the inappropriateness of the term 'schism', see COGGINS, *Samaritans and Jews*, 162-165. Coggins does at times, though, refer to Samaritans as part of 'that larger complex which constitutes the Judaism of the last pre-Christian centuries' (p. 163). For the reasons given above, I think 'Israel' would be a better umbrella term than Judaism. Interestingly, elsewhere Coggins is more nuanced; see, e.g., "Issues in Samaritanism", 75-76: 'Just as it is clearly wrong to regard the Samaritans as Gentiles *tout court*, so it [is] equally impossible to treat them as Jews *tout court* ... if pressed to describe themselves, they [the Samaritans] would have used the name 'Israelites' rather than "Samaritans"'. Similarities between Samaritans and Qumranites (to a lesser extent, Sadducees) are often pointed out (see, e.g., ANDERSON, "Samaritans", 942; BOWMAN, *Samaritan Problem*, 91-118); but common traditions or tendencies rather than direct dependence of one group on another seem the best explanation.

([33]) See Josephus' disparaging statement about the Samaritans' fluctuating attitude toward the Jews: sometimes they call themselves their kinsmen, sometimes they claim to be of another race (*Ant.* 9.291). This oscillating attitude may have been shared by the Jews as well, even into the Christian era.

A.D. that we must place the few Gospel texts that speak of Jesus' relation to the Samaritans. Before we begin, though, one point should be emphasized. From all we have seen, we can already exclude one popular presentation of the Samaritan religion in the 1st century A.D.: namely, that it was a type of syncretistic polytheism combined with Jewish elements. Far from being polytheists in practice or belief, the Samaritans tended to represent a rather conservative expression of Israelite religion, more rigorous than many Jews in their observance of the Sabbath and more wary of religious innovations — a characteristic that may partly explain their restriction of the canon of sacred books to the Pentateuch. As for syncretism, to the cold eye of the historian of religions, the Samaritans would probably have appeared no more syncretistic than their Jewish or later Christian neighbors in the eastern Mediterranean world.

III. Samaritans: The Problems of the Gospel Texts

The canonical Gospels offer relatively little material on Jesus and the Samaritans. What they do offer stands in basic agreement with what we know from sources outside the NT. At the same time, though, the passages dealing with Samaritans in the Gospels add nothing essentially new to our knowledge of the Samaritans. Moreover, as many exegetical studies indicate, the Gospel references to Samaritans may tell us more about the situation of the early church as it pursued its mission in Palestine than they do about the historical Jesus ([34]). The easiest way to gain an overview of what, if anything, these references may tell us about Jesus' relation to the Samaritans is to undertake a rapid survey of each Gospel or Gospel source in turn ([35]):

1. 'Samaria' and 'Samaritans' do not occur at all in either Mark or Q, our two earliest written sources of Gospel material. This in itself may serve as an initial indicator that Jesus' interaction with Samaritans was probably not all that extensive. This point is confirmed indirectly by Matthew.

2. In Matthew, 'Samaritans' occurs only in the negative command Jesus gives the Twelve at the beginning of the missionary discourse

([34]) Notice, e.g., the focus of PURVIS, "The Fourth Gospel and the Samaritans", 162, 191.

([35]) As I noted at the beginning of this essay, works that offer surveys of Samaritan history or theology often do not treat the NT texts in a critical manner; so, e.g., SCHUR, *History of the Samaritans*, 80-82.

(Matt 10,5b-6): 'Do not go to the Gentiles, and do not enter a city of Samaritans (εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε); go rather to the lost sheep of the house of Israel (πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ)'. While one cannot prove absolutely that this saying is a product of the early church — possibly created by stringently conservative Christian Jews who opposed a wider mission to Samaritans and Gentiles — any claim that these words come from the historical Jesus faces a number of difficulties.

(a) As it stands, Matthew's missionary discourse (10,5-42) is a creation of Matthew himself, who has conflated the missionary discourses found in Mark and Q. (This a commonplace in NT exegesis that can be demonstrated easily enough by comparing the missionary discourses in Mark 6,7-11; Matt 10,5-42; Luke 9,3-5; and Luke 10,2-12 [[36]]). Yet the prohibition of a mission to Gentiles or Samaritans

([36]) For bibliography on the missionary discourses and the question of their sources, see E. SCHOTT, "Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9. 10", *ZNW* 7 (1906) 140-150; F.HAHN, *Mission in the New Testament* (SBT 47; Naperville 1965) esp. 41-46; J. JEREMIAS, "Paarweise Sendung im Neuen Testament", *Abba.* Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 132-139; H. SCHÜRMANN, "Mt 10,5b-6 und die Vorgeschichte des synoptischen Aussendungsberichtes" in his *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien.* Beiträge (KBANT; Düsseldorf 1968) 137-149; H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvT 55; Munich 1969) esp. 124-126; F. W. BEARE, "The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Parallels", *JBL* 89 (1970) 1-13; G. TESTA, "Studio di Mc 6, 6b-13 secondo il metodo della storia della tradizione", *DT(P)* 75 (1972) 177-191; G. THEISSEN, "Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum", *ZTK* 70 (1973) 245-271; S. SCHULZ, "'Die Gottesherrschaft ist nahe herbeigekommen' (Mt 10,7/Lk 10,9). Der kerygmatische Entwurf der Q-Gemeinde Syriens", *Das Wort und die Wörter.* Festschrift Gerhard Friedrich zum 65. Geburtstag (ed. H. BALZ – S. SCHULZ) (Stuttgart 1973) 57-67; M. MIYOSHI, *Der Anfang des Reiseberichts.* Lk 9,51–10,24 (AnBib 60; Rome 1974) 59-94; A.D. JACOBSON, "The Literary Unity of Q. Lc 10,2-16 and Parallels as a Test Case", *Logia.* Les paroles de Jésus – The Sayings of Jesus. Mémorial Joseph Coppens (ed. J. DELOBEL) (BETL 59; Leuven 1982) 419-423; R. PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", *Mission im Neuen Testament* (ed. K. KERTELGE) (QD 93; Freiburg 1982) 11-70; G. SCHNEIDER, "Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien", ibid., 71-92; H. FRANKEMÖLLE, "Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium", ibid., 93-129; K. STOCK, "Theologie der Mission bei Markus", ibid., 130-144; D. SENIOR – C. STUHLMUELLER, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll 1983) 141-160, 250-251, 266; C.M. TUCKETT, "Paul and the Synoptic Discourse", *ETL* 60 (1984) 376-381; R. URO, *Sheep among the Wolves.* A Study on the Mission Instructions of Q (AASF.DHL 47; Helsinki 1987).

spoken in Matt 10,5b-6 is found in neither the Marcan nor the Q form of the discourse. Clearly, then, Matthew himself has chosen to insert this prohibition into the traditional missionary discourses that he has inherited and combined. Consequently, the key prohibition of entering a Samaritan town must come either from Matthew's redactional creativity or from his special M tradition.

(b) An argument in favor of the prohibition being a purely Matthean creation might be constructed on the basis of a parallel logion found later in the Gospel. At 15,24, Matthew inserts a similar negative statement into his reworked version of Mark's story of the Syrophoenician woman who begs Jesus to exorcise her daughter (Mark 7,24-30). (To be exact: the Syrophoenician woman of Mark's story becomes a Canaanite woman in Matthew's version, Matt 15,21-28.) Only in the Matthean form of the story (at Matt 15,24) does Jesus apply to himself a description that echoes his command to the Twelve in Matt 10,6: 'I was sent only to the lost sheep of the house of Israel' (οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ). Since Matt 15,24 is not only a Matthean insertion into the Marcan story but also clearly a product of Matthew's own creative activity (and not a traditional logion) as he redacts this Marcan pericope, the suspicion arises that the same is true of the insertion of Matt 10,5b-6 into the Marcan and Q traditions of the missionary discourse. However, the case is far from clear. The presence in 10,5b-6 of a number of rare words or phrases gives one pause. The phrase 'to the Gentiles' (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν) occurs only here in the NT, and 'a city of Samaritans' (πόλιν Σαμαριτῶν) occurs only here in Matthew. Hence the presence of M tradition that Matthew has redacted for his own purposes is a possibility, some would say even a probability ([37]).

(c) I might also add as an aside: I consider at least the saying in Matt 15,24 unhistorical in its present context, since, in Volume Two of my study of the historical Jesus, I have already decided on other grounds that the underlying Marcan story about the Syrophoenician woman does not reach back to the historical Jesus. A fortiori, that must be true of Matthew's editorial addition to the story ([38]).

While these considerations do not prove beyond a doubt that Matt 10,5b-6 does not go back to the historical Jesus, they do place the

([37]) On this question, see S.H. BROOKS, *Matthew's Community*. The Evidence of His Special Sayings Material (JSNTSS 16; Sheffield 1987) 49-50.

([38]) See my treatment in J.P. MEIER, *A Marginal Jew*. Rethinking the Historical Jesus (AB Reference Library; New York 1991-1994) II, 659-661.

burden of proof on anyone who would make that claim (39). My own view is that this saying is more likely a product of some group within the first Christian generation that opposed widening the proclamation of the gospel to groups other than Jews. Still, one must note an important paradox here. The saying in Matt 10,5b-6 may not be 'authentic' in the sense of having been said by the historical Jesus. Yet it may be 'authentic' in a broader sense. Namely, if we may put aside the question of the intentions of its creator(s), the saying seems to reflect accurately what in fact happened during the public ministry: neither Jesus nor his immediate disciples pursued a formal, programmatic mission to the Samaritans *as a group* in the way that they pursued such a mission to their fellow Jews in Galilee and Judea. In addition, we should take note of the telling point of view presupposed in Matt 10,5b-6: Samaritans are not Gentiles, but neither do they belong to 'the house of Israel' — even to those Israelites considered 'lost' (40). Thus, the saying in Matt 10,5b-6, coming probably from Christian Jews of the first generation of the church, captures well the ambiguous status and marginality of Samaritans in the eyes of both Christians and Jews in the 1st century A.D.

The fact that Jesus did not undertake a formal mission to the Samaritans as a group does not, however, exclude the possibility of occasional encounters with or references to Samaritans — which is precisely what we find in the Gospels of Luke and John. Nevertheless, while they supply more extensive references to Samaritans, Luke and John must be approached with suspicion as sources for the historical Jesus' interaction with Samaritans. Of all the NT authors, it is only Luke (explicitly) and John (implicitly) who refer to Christians preaching the gospel to Samaritans in the early days of the church (see Acts 1,8; 8,1,5-25; 15,3; cf. John 4,35-38). The possibility that Christian history is being read back into the public ministry of Jesus is

(39) G. VERMES, *Jesus the Jew* (Philadelphia 1973) 49, seeks to argue for the historicity of Matt 10,5b-6 on the grounds of the embarrassment it would naturally cause the early church or, as he puts it, its 'shocking inappropriateness in an internationally open Church'. The problem is that this whole approach assumes a church united on the subject of a non-Jewish mission from the beginning — hardly what we see in either Paul or Acts (or overhear in some of the Gospel logia). The prohibition in Matt 10,5b-6 may well have its originating *Sitz im Leben* precisely in the early church's debate over an 'international' mission.

(40) This point holds true irrespective of whether we consider οἴκου Ἰσραήλ an epexegetical or partitive genitive.

thus quite real. 3. Luke mentions Samaritans both in narratives about Jesus and in the words of Jesus (41):

(a) The narrative material includes the healing of the ten lepers, one of whom turns out to be a Samaritan (Luke 17,11-19). Actually, it is only in the second half of this story that the one grateful recipient of healing, who returns to thank Jesus, is said to be a Samaritan (v. 16b). In Volume Two of *A Marginal Jew*, I noted how the opposition of the one grateful Samaritan and the blasé attitude of the other nine (presumably Jews) may foreshadow Luke's story of the spread of the Christian gospel as told in the Acts of the Apostles: the persecution of Christians in Jerusalem leads to a mission to Samaria (8,2-25) (42).

(41) The attempts of some critics (see, e.g., BOWMAN, *Samaritan Problem*, 74-89) to see many points of contact between Luke-Acts and the Samaritans is, in my opinion, strained.

(42) MEIER, *A Marginal Jew*, II, 701-705. However, whether Philip's mission to Samaria should be understood as involving Samaritans in the religious sense is not entirely clear. The judgment depends partially on whether we read in Acts 8,5 that Philip, one of the seven leaders of the Hellenists (see Acts 6,5), went down to *a* city of Samaria or to *the* city of Samaria. The Greek MSS differ on this point; some (e.g., 𝔓74, A, and B) include the definite article while others (e.g., C, D, and the Byzantine tradition) omit it. If we read 'the city of Samaria', then Philip's mission would not involve Samaritans in particular, since the city of Samaria (rebuilt in the 1st century B.C. by Herod the Great as Sebaste) had become largely paganized. If instead we read 'a city of Samaria', it is likely — especially in light of 8,25 — that Samaritans are meant. The fourth edition (1993) of the *UBSGNT* reflects the uncertainty of the manuscript testimony by putting the definite article in brackets in the main text and giving the reading a 'C' rating. This indicates that the editorial committee inclines to the position that the article 'may be regarded as part of the text, but ... in the present state of New Testament textual scholarship this cannot be taken as certain' (p. 2*). In the 2nd edition of his *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York ²1994), B.M. Metzger states that the external evidence supports the inclusion of the article, while internal considerations favor its absence (p. 311). Metzger suggests that the reading with the definite article be translated 'the [main] city of Samaria', which could be interpreted as either Sebaste (the paganized capital) or Nablus/Shechem (the hub of the Samaritan religion). But by what right do we interpolate 'main' into the text? In any event, Samaritans are certainly mentioned as the audience of missionary preaching in 8,25: As Peter and John return to Jerusalem after completing Philip's initial work, they proclaim the gospel in 'many villages of the Samaritans'. — Given all these textual and conceptual difficulties, it is not surprising that the major commentaries are divided in their treatment of Acts 8,5. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3; Göttingen ⁶1968] 252, favors the article, but notes the opposite opinion. H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles* (Hermeneia; Philadelphia 1987 [Germ. orig.: Tübingen ²1972]) 62, thinks that 'Luke believes that the region of Samaria has only one city — the city of the same

Luke's schematic vision of many Jews rejecting the gospel while at least some inhabitants of Samaria accept it may be prefigured in his distinction in the story of the ten lepers: only the Samaritan has faith (πίστις), and so only the Samaritan is not only healed physically (ἰάθη, as were the other nine) but also saved spiritually (with the full symbolic sense of σέσωκέν in v. 19). While I think that the story of the ten lepers represents L tradition rather than a pure Lucan creation and that the L tradition is not simply a reworking or a variant of the healing of the leper in Mark 1,40-45, I do not feel that, given the many Christian and specifically Lucan concerns in Luke 17,11-19, the details of the story can be confidently traced back to the historical Jesus. Hence I would not want to insist on the presence of a *Samaritan* leper in the story as historical. This is not a question of being sure that the detail is not historical; it is simply a question of reaching the frustrating but frequent judgment *non liquet* (not clear).

(b) The other Lucan narrative involves a brief reference to the beginning of Jesus' great journey up to Jerusalem, a journey that in Luke's story reaches all the way from chap. 9 to chap. 19 and so forms a major compositional element in the Gospel ([43]). Almost as soon as Jesus begins this fateful journey, we are told (9,52-53) that he seeks to enter a village of Samaritans, but they refuse to receive him 'because

---

name'. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* (HTKNT 5; Freiburg 1980-1982) I, 487, holds that the reading with the article is to be preferred, but whether Luke thinks that the capital city of Samaria is Sebaste or Shechem is unclear. J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York 1998) 402, is more willing to give serious consideration to the reading without the article, which is the definite choice of K. LAKE – H.J. CADBURY, *The Acts of the Apostles* (ed. F.J. FOAKES JACKSON – K. LAKE) (The Beginnings of Christianity 1; Grand Rapids 1979 [orig.: London 1933] IV, 89). C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles* (ICC; Edinburgh 1994-1998) I, 402-403, gives a thorough discussion of all the possibilities without indicating a firm choice. In all these arguments pro and con, there is an underlying problem that is not always discussed: Luke's hazy notions about Palestinian geography, especially when it comes to Samaria. Would he have been aware of the difference in religious makeup between *the (capital) city of Samaria* and *villages of Samaritans* in the region of Samaria? In other words, throughout this treatment we have been at pains to distinguish conceptually between Samarians and Samaritans. Did Luke instead, like some modern scholars, inadvertently identify the two groups?

([43]) Besides the standard Lucan commentaries (e.g., FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, I, 823-832; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke* (NIGTC; Grand Rapids 1978] 400-408), see MIYOSHI, *Der Anfang*, 6-32; E. MAYER, *Die Reiseerzählung des Lukas (Lk 9,51–19,10)*: Entscheidung in der Wüste (EHS.T 554; Frankfurt 1996) 203-206.

he was traveling to Jerusalem [for the feast of Passover]'. At the very least, the competition between the rival sanctuaries of Mt. Gerizim and Mt. Zion, each one being the goal of pilgrims at Passover, is echoed in this verse. The disciples James and John react angrily to this rebuff, suggesting in a both officious and bloodthirsty manner (v. 54), 'Lord, do you wish that we call down fire from heaven and destroy them?' Jesus replies by rebuking his vengeful disciples rather than the inhospitable village. He then solves the problem pragmatically by going off to a different village (vv. 55-56). (Whether this other village is inhabited by Samaritans in the religious sense is not said; Luke's grasp of Palestinian geography in this section of his Gospel is shaky at best.)

In itself, there is nothing improbable in this story: we see the temperamental 'sons of thunder' (thus are James and John designated in Mark 3,17, though not in Luke) clashing with the merciful Jesus. At least coherence favors the historicity of the incident, and various commentators detect a pre-Lucan substratum beneath all the Lucan redaction ([44]). Yet the presence and function of this story at a pivotal redactional moment in Luke's overarching composition raise doubts. We stand at the solemn beginning of Luke's great journey narrative, with all sorts of OT allusions and key Lucan motifs ringing in vv. 51-52: 'Now it came to pass that when the days for his [i.e., Jesus'] being taken up were being fulfilled, he set his face firmly to go to Jerusalem; and he sent messengers before his face; and going, they entered a village of Samaritans...' ([45]). One must also remember that Luke is

([44]) See, e.g., MIYOSHI, *Der Anfang*, 6-16. The difficulty of deciding what belonged to the pre-Lucan form of the story is clear from the oscillation in M. Dibelius's criticism. While in the 1st edition of his *Formgeschichte* he thought that the story behind Luke 9,52-56 was a 'personal legend' about James and John, by the 3rd edition (M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [Tübingen [6]1971; repr. of [3]1959] 44-45), he had reversed himself and decided that the primitive story originally spoke of anonymous disciples, who were later identified with James and John, perhaps to give an explanation of the name 'sons of thunder'. H. FLENDER, *St Luke Theologian of Redemptive History* (Philadelphia 1967 [Germ. orig.: Munich 1965]) 33-34, sees Lucan tradition in vv. 51b, 52b, and 53ff. If truth be told, beyond saying that Luke is probably redacting an earlier story in these verses, we are largely in the dark.

([45]) The Lucan motifs that dominate 9,51-56 include the theme of ascension as the goal of the Lord's way (which *must* pass through death and resurrection in the city of destiny, Jerusalem), the rejection of the Lord by some and yet his acceptance by others, the need for the disciples to follow the way of the Lord (including his experience of rejection), the mission they receive from the Lord to

building here on a Marcan framework and that in Mark, as in Matthew, this final journey apparently goes through Perea across the Jordan and up to Jerusalem by way of Jericho — a common route for Jewish pilgrims wishing to avoid the hostility of Samaritans (46). True, it remains possible that the incident recounted in Luke 9,52-56 actually took place on some other journey to or from Jerusalem (as, e.g., in John 4) (47). But once, again, serious doubts about redactional creativity leave us with a *non liquet* in regard to Luke 9,51-55.

(c) Luke's most famous reference to Samaritans comes in the Parable of the Good Samaritan (10,30-37). This involves us in the much larger problem of trying to judge whether an individual parable that lacks multiple attestation of sources goes back to the historical Jesus or is a product of the early church — a problem that cannot be discussed in detail here. We must be satisfied with considering the two major positions on this question as it concerns the Parable of the Good Samaritan. Some critics, such as G. Sellin, have argued that Luke himself has created the parable of the Good Samaritan, along with the dialogue between Jesus and a lawyer that frames it (48). If Sellin is correct, then any use of the parable to understand the views of the historical Jesus is obviously illegitimate. Sellin's position, though, depends upon many individual judgments — from the structure and classification of different forms of parables to the theological views of Luke on the Mosaic law — that are, to say the least, debatable. Along with many critics, I consider it more likely that, while the Parable of the

---

prepare his way, the mercy of the Lord toward ignorant sinners (whom he seeks to save rather than destroy), and echoes of an Elijah-christology. Both Miyoshi and Mayer place this pericope firmly within the larger theological and literary project of Luke, whose major themes and structures it faithfully mirrors. OT allusions include the 'taking up' of Enoch and Elijah, the theme of the rejected and martyred prophets of Israel, and possibly the prophecy about sending messengers before the face of the Lord in Mal 3,1.

(46) While the text of Mark 10,1 (cf. Matt 19,1) is probably inaccurate ('into the territory of Judea [and] across the Jordan' — but see the variant readings), the general intent seems to be to indicate the roundabout path to Jerusalem by way of Perea (cf. πέραν τοῦ Ἰορδάνου) and the road through Jericho (cf. Mark 10,46). A direct north-south route from Galilee through Samaria to Jerusalem would not lead through Jericho near the Jordan; yet this is how Luke portrays the end of Jesus' journey to Jerusalem (see Luke 18,35; 19,1.28-29).

(47) See MARSHALL, *Luke*, 404.

(48) G. SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", *ZNW* 65 (1974) 166-189; *ZNW* 66 (1975) 19-60.

Good Samaritan shows the redactional style and theology of Luke in its final form and placement, it is not simply a creation of Luke but goes back to his special L tradition [49]. The introductory dialogue between a lawyer and Jesus on the two commandments of love (Luke 10,25-29) seems to be Luke's recycling of a tradition also found in Mark 12,28-34 || Matt 22,34-40. The exact nature of the source Luke is using (Mark? Q? L?) is debated by scholars. In any case, Luke's need to refashion an older tradition to make it a suitable introduction to the Parable of the Good Samaritan and the fact that nevertheless the introduction does not perfectly fit what it is supposed to introduce probably indicate that the parable itself is an earlier tradition taken over by Luke and reworked for his larger theological and literary plan. Whether the parable goes back to the historical Jesus is more difficult to say, though Christian piety and sentiment, if not hard-nosed critical arguments, certainly favor the idea [50].

(49) In favor of Lucan redaction of an earlier tradition, see MARSHALL, *Luke*, 444-450; FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, II, 882-890 (with further bibliography). For the history of interpretation, see W. MONSELEWSKI, *Der barmherzige Samariter* (BGBE 5; Tübingen 1967); H.G. KLEMM, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter*. Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert (BWANT 103; Stuttgart 1973). For consideration of the parable from various historical, theological, and literary angles, see J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (NT Library; London 1963) 202-205; J.D. CROSSAN, *In Parables* (San Francisco 1973) 57-66; J. DRURY, *The Parables in the Gospel*. History and Allegory (London – New York 1985) 132-135; J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable* (Philadelphia 1988) 128-134; B.B. SCOTT, *Hear Then the Parable*. A Commentary on the Parables of Jesus (Minneapolis 1989) 189-202. For a series of essays applying a structuralist approach to this parable, see J.D. CROSSAN (ed.), *The Good Samaritan* (Semeia 2; Missoula 1974). For larger hermeneutical issues, see S.W. PERPICH, *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk 10.29-37* (Lanham 1984); L.W. MAZAMISA, *Beatific Comradeship*. An Exegetical-Hermeneutical Study on Lk 10:25-37 (Kampen 1987); J.I.H. MCDONALD, "The View from the Ditch — and Other Angles", *SJT* 49 (1996) 21-37. Many commentators agree with the general approach of Fitzmyer: the core of the parable comes from the L tradition; Luke has framed it with an introductory question (v. 29b) and a concluding command (v. 37b). I think it significant that the parable (or example story) depends for its full impact on all sorts of details of Jewish-Palestinian life that are presupposed rather than explained; this may argue for pre-Lucan tradition.

(50) The entire argument of the Jesus Seminar in favor of the parable's coming from Jesus is simply that this story 'redraws the map of both the social and the sacred world' and is therefore a prime example of 'the provocative public speech of Jesus'; see R.W. FUNK – R.W. HOOVER et al., *The Five Gospels* (New York 1993) 324. Apparently no early Christian, while engaged in tearing down the

Even if we should allow that the substance of the parable goes back to Jesus, what exactly would that tell us about the historical Jesus and the historical Samaritans? In this parable, Jesus uses a Samaritan as a tool in his usual rhetorical strategy of reversing the expectations of his complaçent audience: a poor, wounded man (presumably a Jew coming down from Jerusalem, perhaps from worshiping at the Jerusalem temple) is helped not by a Jewish priest or Levite (ministers of the Jerusalem temple) but rather by a despised Samaritan (who, by definition, rejects the Jerusalem temple). In the Lucan context, the parable helps to redefine (or better: it refuses to define) who one's neighbor is (10,29). Implicitly, the parable tells us that the neighbor that the Book of Leviticus commands us to love (Lev 19,18) is not only the fellow member of our own religious or ethnic community but any and every human being in need. Explicitly, though, the parable ends not with a definition of who one's neighbor is but rather with a command to act as a neighbor to anyone in need. In any event, the Parable of the Good Samaritan is a call to show mercy and compassion to all the suffering members of our human community, irrespective of religious or ethnic barriers. All this supposes that Jesus deplores the hostile relations between Samaritans and Jews of his day (an idea supported by the anecdote in Luke 9,52-56), although that is not the major thrust of the parable. Admittedly, even if all this is true, it does not get us very far. We are left with the meager datum that, while not undertaking a formal mission to Samaritans, Jesus took a benign view of them ([51]).

(4) In John as in Luke, we find both a narrative about Jesus' relation to the Samaritans and a saying mentioning the Samaritans.

(a) The narrative is the famous encounter of Jesus with the Samaritan woman at the well (John 4,4-42). Here we meet the problem of the relation of tradition, redaction, and possible historical core on a massive scale. No critical scholar would deny that the story as it stands

---

sacred walls separating Jews, Samaritans, and Gentiles, would have ever thought to use such provocative public speech to redraw social and sacred maps. Why this is so is not explained.

([51]) This exhausts explicit references to Samaritans in Luke's Gospel. Some might see a garbled reference in Luke 13,1 ('the Galileans whose blood Pilate had mingled with the blood of their sacrifices') to Pilate's attack on and slaughtering of a gathering of Samaritans on Mt. Gerizim (*Ant.* 18.86-87). But this remains highly speculative, and nothing can be concluded that aids our particular inquiry. On the question of the possible historical backgrounds for 13,1, see FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, II, 1006-1007.

in John 4 reflects John's own theology and his way of structuring a story to serve that theology. The narrative betrays typical theological concerns of John and typical Johannine vocabulary ([52]). Especially prominent as a structuring device of the whole story is what we might call a 'christology of encounter'. As elsewhere in the Fourth Gospel (the gathering of the first disciples in John 1,35-51; the blind man who gradually comes to see who Jesus really is in 9,1-39), a person (or a group of persons) who has not previously met Jesus 'bumps into him', struggles to understand and articulate who he is, and runs through a series of titles or descriptions, usually in a carefully arranged ascending order of prominence. This is certainly true of the Samaritan woman, who is guided by Jesus on a spiritual journey that leads her from an initial, slightly hostile reference to Jesus as 'you, a Jew' (4,8) through descriptions of him as κύριος ('sir' or 'lord' in 4,11.15), an ironic question about whether he is greater than the patriarch Jacob (4,12), and an affirmation that he is a prophet (4,19), to the climactic though hesitating suggestion to her fellow Samaritans that this Jew may be the awaited Messiah (4,25 + 29). After encountering Jesus themselves, the Samaritans conclude this narrative essay in christology with the choral acclamation: 'This is truly the Savior of the world' (v. 42). Fittingly, then, right in the midst of the story, during an interlude in the action, Jesus seems to refer prophetically to the future mission of the early Christian church to the Samaritans (vv. 31-38; cf. Acts 8) ([53]).

All this makes one wary of claiming that behind this magnificent

([52]) Note, e.g., the themes of water, Spirit, eating and drinking, Jesus as the supersession of traditional religious institutions, realized eschatology, the lack of understanding on the part of the disciples, and the ultimately cosmic dimensions of the work that Jesus is to bring to perfection. C.K. BARRETT, *The Gospel According to St John* (London 1958) 191, emphasizes that the evangelist has written the story as a whole and that therefore it is impossible 'to isolate a pre-Johannine nucleus of the story'. Even R.E. BROWN, *The Gospel According to John* (AB 29-29A; Garden City 1966-1970) I, 175-176, while defending a substratum of traditional material, acknowledges the evangelist has formed it 'into a superb theological scenario'. For a semiotic analysis of the whole story, see H. BOERS, *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem.* A Study of John 4 (SBLMS 35; Atlanta 1988); a bibliography on John 4 can be found on pp. 201-207. For general bibliography on the passage, see E. HAENCHEN, *John.* A Commentary on the Gospel of John (Hermeneia; Philadelphia 1984 [Germ. orig.: Tübingen 1980]) I, 213-216.

([53]) See O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis.* Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums (Tübingen 1975) 49-52.

theological composition, foreshadowing as it does the Christian mission to the Samaritans, lies a particular event from the life of the historical Jesus. Yet, whether such an event lies there or not, what is striking about John 4 is that it is the most explicit and well-informed passage about Samaritans in the NT. For instance, there is indeed a well at the foot of Mt. Gerizim. The evangelist is probably quite correct in informing us that Samaritans and Jews do not use the same utensils (v. 9, with an indirect reference to purity rules) ([54]). The narrative also correctly implies that it would be most unusual for a Jewish man to speak with a Samaritan woman (with a possible reference to suspicions about the ritually impure state of Samaritan women and their loose morals) ([55]). More significantly, for the only time in the NT, explicit mention is made of the competition between Samaritan worship on Mt. Gerizim (though the name itself is not spoken) and Jewish veneration of Jerusalem and its temple (v. 20) ([56]). For all the supposed anti-Judaism of John's Gospel, it is in this story that Jesus is most directly identified as 'a Jew' — as distinct from another monotheistic religious group of Semites in Palestine — and that he clearly vindicates the

([54]) John 4,9 is often translated in more general fashion as 'Jews have no dealings with Samaritans' (so *RSV*) or something similar. The root sense is the verb in question, συγχράομαι, is 'use together'. Hence scholars like DAUBE, "Jesus and the Samaritan Woman", 143, and COGGINS, *Samaritans and Jews*, 139, suggest that, in the specific context of John 4, the idea is that Jews will not use utensils used by Samaritans because of considerations of purity. This contextual interpretation of the verb fits perfectly with the details of the dramatic scene in John 4: Jesus is thirsty and wants a drink of water from 'Jacob's well', but he has no utensil or vessel with which to draw the water (see v. 11: Jesus has no ἄντλημα with which to draw the water). Hence the translation of the *NAB* may reflect better John's intention: 'Jews use nothing in common with Samaritans'. Yet this interpretation, however attractive, is not without its philological difficulties, as is pointed out by D.R. HALL, "The meaning of *sygchraomai* in John 4,9", *ExpTim* 83 (1971-1972) 56-57. However, Hall's own counter-argument suffers from weaknesses as well. In light of both the immediate Johannine and larger Jewish-rabbinic context, I prefer Daube's approach ('use in common'), though I admit the alternate translation ('have dealings with') remains a possibility.

([55]) The text often cited in this regard in m.Nid. 4,1: 'Kuthean women [= Samaritan women; literally: 'daughters of Kutheans'] are [considered unclean as] menstruants from their cradle'. One must allow, however, for the activity of censors, who sometimes introduced *kûttîm* (Kutheans) into rabbinic texts as a substitute for other designations. One should also note that rabbinic views on Samaritans vary greatly from text to text.

([56]) Interestingly, this is presupposed in the Lucan passages we have examined (esp. 9,53), but it is never explicitly stated anywhere in Luke's Gospel.

stance of the Jews vis-à-vis the Samaritans on the proper place for the public, communitarian worship of God ('we [Jews] worship what we know', v. 22). Indeed, Jesus sums up his Jewish view of things vis-à-vis that of the Samaritans in the lapidary pronouncement: 'Salvation is from the Jews'. One suspects that this is not a pure redactional creation of the evangelist especially noted for his polemic against 'the Jews'. In addition, the Samaritan woman's expectation of a Messiah who is a prophet, teacher, or revealer figure (v. 25) confirms for the 1st century what we learn from later Samaritan sources: the Samaritans awaited an eschatological figure called the Taheb. The Taheb was not a royal Davidic figure but more of a prophet-teacher-revealer like Moses (cf. Deut 18,15.18) ([57]). In sum, as in many other narratives in the Fourth Gospel, we seem to be hearing in John 4 early Christian-Jewish tradition that is well informed about the situation in 1st-century Palestine. Whether or not this material goes back in part to the historical Jesus, we find in John 4 an important contribution to or confirmation of our fragmentary knowledge of Samaritans in the 1st century A.D. ([58]).

(b) Finally, in John 8,48 we have a saying that uses the word 'Samaritan'. However, in this case, the saying is spoken not by Jesus

([57]) The etymology of the term Taheb is disputed, though it may well be the participial form of the verb *tûb*, 'to return', hence 'the returning one'. The Taheb was a very malleable figure in Samaritan thought and, in various writings, is associated with different eschatological expectations; see F. DEXINGER, "Taheb", *A Companion to Samaritan Studies* (eds. A.D. CROWN – R. PUMMER – A. TAL) (Tübingen 1993) 224-226. The origin of the figure no doubt lies in the eschatological hopes ignited by the promise that God would raise up a prophet like Moses (Deut 18,15.18); Jews, Samaritans, and Christians all developed these hopes in different ways. Interestingly, at times the Taheb is said to be a descendant of Jacob. Is there possibly a connection between this idea and the ironic question of the Samaritan woman to Jesus in John 4,12: 'Surely you are not greater than our father Jacob, who gave us the well...?'

([58]) While many critics would admit some contact between a stage or stratum of Johannine tradition and the Samaritans (see R.E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple* [New York 1979] 22-23, n. 31, 35-40), few would be willing to accept the claim of BOWMAN, *Samaritan Problem*, 59, that the Gospel of John addressed itself to the 'heretical' Dosithean wing of 1st-century Samaritan religion. In any event, there seems to be some narrative source that the Fourth Evangelist is using as he composes 4,4-42. Both Fortna and von Wahlde detect tradition behind the present story, though they differ on whether it belonged to the cohesive 'Sign Source' or 'Gospel of Signs' that the evangelist supposedly used; see R.T. FORTNA, *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. From Narrative Source to Present Gospel (Philadelphia 1988) 108-109; and U.C. VON WAHLDE, *The Earliest Version of John's Gospel* (Wilmington 1989) 83-90.

but by his adversaries. In fact, it is a slur that they hurl against Jesus in the midst of a hot exchange of invectives: 'Do we not say well that you are a Samaritan and are possessed by a demon?' This slur may refer either to the supposed illegitimate origins of the Samaritans (and thus indirectly to the supposedly illegitimate birth of Jesus [[59]]) or more likely to the supposed magical powers of the Samaritans (e.g., Simon Magus, Dositheus), attributed in this saying to their consorting with demonic agents. James D. Purvis ingeniously spells out this point by placing it within the larger context of the developing polemic of chap. 8 ([60]). He suggests that the double charge made by Jesus' adversaries refers back to (1) Jesus' accusation that the Jews are 'not of God' (8,47) and not Abraham's children (8,39-40), an accusation that echoes the sort of charge that *Samaritans* would make against Jews, and (2) Jesus' claim to be of heavenly or divine origin ('from above') and therefore 'not of this world' (8,23) — a claim that his adversaries twist into an accusation of being possessed by a *demon*. It is telling that in v. 49 the Johannine Jesus thinks it sufficient to reply to the adversaries' double charge with a single denial: 'I am not possessed by a demon'. Clearly, then, in the mind of the evangelist, the charge of being a Samaritan and the charge of being possessed are two alternate ways of saying the same disparaging thing. Whatever the precise historicity of the debate in John 8 — a great deal of which reflects the polemic between John's community and Jews or Jewish Christians at the end of the 1st century A.D. ([61]) — the saying in 8,48 voices the common disdain with which observant Jews viewed Samaritans.

In the end, the results of our quest are disappointingly meager. We must admit we are not left with very much by way of hard data about the historical Jesus' interaction with or views about the Samaritans ([62]). At best, there is a multiple attestation in Lucan and Johannine traditions that Jesus stood over against the typical Jewish views of the day in that he held a benign view of Samaritans, even when that attitude was not reciprocated. In addition, both Luke and John suggest that Jesus had

([59]) See my remarks in MEIER, *A Marginal Jew*, I, 227-229.

([60]) PURVIS, "The Fourth Gospel and the Samaritans", 195-196; see also BROWN, *The Gospel According to John*, I, 358.

([61]) See, e.g., BROWN, *Community of the Beloved Disciple*, 76-78.

([62]) Since the focus of this essay has been the relation of the historical Jesus to the Samaritans, I have not considered the views of scholars who see Samaritan influence in the speech of Stephen in Acts 7 or in the theology of the Epistle to the Hebrews. In my opinion, though, such views lack solid proof.

positive, though passing, encounters with particular Samaritans. But, by either explicit statement or telling silence, all the Gospels agree that there was no programmatic mission to the Samaritans during Jesus' lifetime. While this may seem a paltry yield for so much work, it reminds us of a principle of scholarship that holds far beyond the quest for the historical Jesus but must be constantly reaffirmed especially in the quest: it is far better to be clear about what we know (or do not know) and how we know it than to continue to engage in widespread but unfounded generalizations.

The Department of Theology
The University of Notre Dame
Notre Dame, Indiana 46556 USA

John P. Meier

SUMMARY

Careful analysis of the Gospels shows that there is not very much hard data about the historical Jesus' interaction with or views about the Samaritans. There is multiple attestation, found in the Lucan and Johannine traditions, that Jesus, different from typical views of his time, held a benign view of Samaritans and had positive, though passing, encounters with some Samaritans. However, there is gospel agreement, from silence or statement, that Jesus had no programmatic mission to the Samaritans. Besides the above important conclusions, this essay also makes clear the useful distinction between Samaritans and Samarians.

ANIMADVERSIONES

Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?

The Enigma of the Expression 'Azazel'

Both ancient and modern interpreters have been intrigued by the ritual of atonement found in Leviticus 16. The heart of the ritual revolves around two goats which are chosen by lot, one 'for YHWH (ליהוה)' and one 'for Azazel (לעזאזל)'. The former is to be slain and offered as a sin-offering to YHWH, the latter is to be sent away alive in the wilderness 'for Azazel' (vv. 8-10, 26). The expression 'for Azazel' is puzzling and various interpretations have been given (1). These are surveyed below:

a. The word עזאזל characterizes the goat itself and is a combination of two Hebrew words: עז אזל or עז אזל (2) which can be rendered as 'departing goat', hence '(e)scapegoat'. This is a very early interpretation, already found in the Septuagint which translates the Hebrew word לעזאזל in Leviticus 16 as τῷ ἀποπομπαίῳ or τοῦ ἀποπομπαίου 'for the one sent away' (vv. 8, 10), εἰς τὴν ἀποπομπὴν ἀφήσει 'for the one sent away for release' (v. 10) and השעיר לעזאזל as τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν 'the goat which is determined for release' (v. 26). The same interpretation is reflected in the Vulgate which renders it as *caper emissarius* (3).

b. The word עזאזל is the goat's destination and means 'a rough and difficult place' or 'precipice'. This interpretation is already found in Rabbinic literature (Yom 67,2) (4). G.R. Driver suggests that עזאזל may have been derived from the Arabic *'azâzu(n)* 'rough ground' to which a formative *lamed* was added (5).

(1) Several commentaries on Leviticus give an overview of the various interpretations proposed for the word *Azazel*. For a succinct summary, see J. MILGROM, *Leviticus* 1–16 (AB 3; New York 1991) 1020-1021; G.J. WENHAM, *The Book of Leviticus* (NICOT 3; Grand Rapids 1979) 234-235; D.P. WRIGHT, "Azazel", *Anchor Bible Dictionary* (New York 1992) I, 536-537; B. JANOWSKI, "Azazel", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (ed. K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P.W. VAN DER HORST) (Leiden 1995) 240-248. For an excellent, but more elaborate and detailed overview, see B. JANOWSKI – G. WILHELM, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f", *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposion Hamburg 17.-21. März 1990 (ed. B. JANOWSKI – K. KLAUS – G. WILHELM) (OBO 129; Freiburg – Göttingen 1993) 109-169.

(2) The Qal masculine singular participle of the verb אזל 'to depart' occurs also in Prov 20,14.

(3) MILGROM, *Leviticus 1–16*, 1020; WENHAM, *Leviticus*, 234; WRIGHT, "Azazel", 536.

(4) H. TAWIL, "Azazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study", *ZAW* 92 (1980) 44.

(5) In order to justify the possibility of a formative *lamed*, Driver draws attention to the Akkadian word *karmu* 'ruined heap' and the Hebrew word כרם 'terraced land' from which the name כרמל 'Carmel' is derived. See G.R. DRIVER, "Three Technical Terms in the Pentateuch", *JSS* 1 (1956) 97-98.

c. The word עזאזל is a contraction of עזלזל and means 'entire removal', derived from the Aramaic root עזל 'to remove', intensified by the reduplication זל. According to this interpretation, 'for Azazel' signifies 'for the entire removal of guilt' (6).

d. Many modern biblical scholars believe that the word עזאזל is the name of a demon on the basis of the following arguments: 1. According to Lev 16,8, Aaron is supposed to cast lots for two goats: one 'for YHWH' and another 'for Azazel'. The first goat is for a supernatural being, therefore it is likely that the second one is too (7). 2. A direct contrast seems to be made between the destinations of the two goats and between YHWH and Azazel. Demons are opponents of YHWH. 3. The goat designated for Azazel is driven into the wilderness, which is often described as the abode of demons (Lev 17,7; Isa 13,21-22; 34,11-15; Tob 8,3; Matt 12,43). 4. Post-biblical Jewish interpreters identified Azazel with Asael, the leader of the fallen angels mentioned in 1 Enoch (8,1; 9,6; 10,4-8; 13,1; compare 4Q180 1 7-8) (8).

e. An interesting variation of the last view discussed has been proposed by H. Tawil. He suggests that עזאזל is 'a scribal metathesis deliberately altered to conceal the true demonic nature of this supernatural being' and proposes the reading עזזאל on the basis of textual evidence, rendering it as 'fierce god' (עזז 'fierce' plus אל 'god'). On the basis of comparison made with Ugaritic and Akkadian texts, Tawil identifies Azazel with 'Môt the Canaanite god of the netherworld' (9).

f. B. Janowski and G. Wilhelm argue that the 'goat for Azazel' ritual is derived from a South Anatolian North Syrian ritual tradition in which animals, such as donkeys and birds, were used as substitutes for humans in order to appease magically an angry deity. Like Tawil, they believe עזאזל to be a metathesized form of עזזאל, but render it as 'divine anger' (עזז 'anger/fierceness' plus אל 'of a deity') (10).

(6) BDB, 481; D. HOFFMAN, *Das Buch Leviticus 1–11* (Berlin 1905/1906) 444.

(7) WRIGHT, "Azazel", 536.

(8) MILGROM, *Leviticus 1–16*, 1020-1021; JANOWSKI – WILHELM, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt", 113-133. R. Helm, referring to BDB, makes the interesting observation that the Hebrew word שעיר used in Leviticus 16 in reference to the goat can mean both male goat and demon. See R. HELM, "Azazel in Early Jewish Tradition", *AUSS* (1994) 221. This identification naturally leads to the image of a demon in the form of a goat. The interpretation of Azazel as a demon-goat has been proposed by several scholars, including: T. STAUBLI, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (OBO 107; Freiburg – Göttingen 1991) 177; H. WOHLSTEIN, "Zur Tier-Dämonologie der Bibel", *ZDMG* 113 (1963) 487.

(9) TAWIL, "Azazel the Prince", 58-59.

(10) JANOWSKI – WILHELM, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt", 109-169. A great variety of theses have been proposed concerning the identity of the character Azazel and the understanding of the Azazel ritual. Janowski and Wilhelm classify them as three groups: the nomadic, the Egyptian and the South Anatolian-North Syrian models. Examples of proponents of the nomadic model are: H. DUHM, *Die böser Geister im Alten Testament* (Tübingen – Leipzig 1904) 56; K. ELLIGER, *Leviticus* (HAT I/4; Tübingen 1966) 212; L. ROST, "Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender", *Das Kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (ed. L. ROST) (Heidelberg 1965) 101-112; A. STROBEL, "Das jerusalemische Sündenbock-Ritual. Topographische und landeskundliche Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte von Lev. 16,10.21f.", *ZDPV* 103 (1987) 141-168; W. THIEL, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit* (Neukirchen-Vluyn 1985) 46. An

The purpose of this article is to give a plausible interpretation of the expression עזאזל on the basis of textual, semantic and contextual evidence, that is, its biblical context, rather than by comparing it to Ancient Near Eastern pagan rituals. One main question to be addressed is: How is the 'goat for Azazel' ritual related to the biblical concept of atonement? Moreover, an attempt will be made to explain why the interpretation proposed in this article may well have been in the mind of both Jewish and Christian post-biblical interpreters.

The Etymology of the Expression 'Azazel'

The idea that עזאזל is a metathesized form of עזזאל is very plausible. There is indeed enough textual evidence that this could be the case. In almost all biblical manuscripts the word *Azazel* in Lev 16,8.10.26 is spelled עזאזל, except once in the Samaritan Pentateuch. Here the spelling of *Azazel* is different in one out of three cases: the *aleph* and the second *zayin* are reversed, so that it does not read עזאזל, but עזזאל. Moreover, the spelling עזזאל occurs in a paraphrase of Leviticus 16 found among the Dead Sea Scrolls (11QT 26,13). It is unlikely that this instance of metathesis is due to a copyist's error, because the same spelling occurs twice in another Qumran document (4Q180 1 7-8)([11]). Ancient Jewish interpreters may have changed the orthography deliberately to עזזאל in order to make sense out of the word עזאזל. However, another possibility is that עזזאל was the original spelling in Leviticus 16 which underwent metathesis at an early stage in the transmission of the Hebrew Bible, resulting in the form עזאזל. The latter seems more likely, because the etymology of עזאזל is best explained by reading it as עזזאל, both on a semantic and contextual basis.

The expression עזזאל is made up of two words: עזז and אל. The latter is clearly the noun אל, meaning 'god'. The interpretation of Azazel given in this article takes אל as a reference to God himself, rather than *a* god or demonic creature. Some modern interpreters draw too close parallels between the biblical 'goat for Azazel' ritual and Ancient Near Eastern pagan rituals. In the Hebrew Bible, the word אל never refers to a demonic creature. Besides, it is unlikely that the word אל means 'a god', because 'the other gods' the Hebrew Bible speaks about are always described as the creation of people, in other words, their true existence is not acknowledged. Repeatedly the biblical writers affirm that there is no other God besides YHWH([12]). The Israelite

---

Egyptian model was proposed by M. GÖRG, "Beobachtungen zum sogenannten Azazel-Ritus", *BN* 33 (1986) 10-16. Proponents of the South Anatolian-North Syrian model are: H.M. KÜMMEL, "Ersatzkönig und Sündenbock", *ZAW* 80 (1968) 289-318; JANOWSKI – WILHELM, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt", 129-162; D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity*. Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature (SBLDS 101; Atlanta 1987) 15-74.

([11]) S.B. HOENIG, "The New Qumran Pesher on Azazel", *JQR* (1965/1966) 248-253; TAWIL, "Azazel the Prince", 58-59; JANOWSKI, "Azazel", 240-241; S.M. OLYAN, *A Thousand Thousands Serve Him*. Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism (TSAJ 36; Tübingen 1993) 110.

([12]) See Deut 4,35.39; 1 Kgs 8,60; Isa 45,5.14.18.21. The 'other gods' are merely graven images of wood and stone (Deut 28,36; 2 Kgs 17,37-41). In Isa 41,21-29, the worship of the other gods beside YHWH is ridiculed, because they are simply images which are unable to either speak or act.

religion as represented in the biblical text is clearly monotheistic. Moreover, the noun אל is often used as an abbreviation for אלהים in reference to *the* God, i.e. YHWH, especially in compounds [13].

In the Hebrew Bible, many compound words consist of a construct relationship, ending in the absolute noun אל, 'God'. So the word עזז may well be a noun, standing in construct with אל. The most basic meaning of the verbal root עזז is 'to be strong' [14] and of its cognate nouns עז and עזוז is 'strength, power'. The words עז and עזוז in some cases also carry the meaning 'fierceness, sternness' [15]. In a particular context, they may even acquire the sense of 'furious power' or 'violent anger'. In the Hebrew Bible, the words עז and עזוז are at times used to describe the power of God's anger. In such contexts, they take on the meaning of 'powerful anger, wrath', a form of divine retribution, expressed through violent force [16]:

> The hand of our God is upon all them that seek him, for good; but his furious power (עז) and his wrath is against all them that forsake him (Ezra 8,22).
>
> Because of your intense furious power (עז) your enemies cringe before you (Ps 66,3).
>
> Who knows the furious power (עז) of your anger and the dread of your wrath? (Ps 90,11) [17].
>
> He poured out upon him the fury (חמה) of his anger and the fury (עזוז) of battle (Isa 42,25) [18].

It is not at all unlikely that in a compound word, especially as a construct noun, עזוז would be contracted to עזז [19]. In the light of the above analysis, a

(13) E.g., Gen 33,20; Num 23,8; 2 Sam 23,5; Ps 118,27; Job 5,8; Isa 7,14; 40,18; Hos 11,9. For many more examples, see BDB, 42-43; W.L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – Grand Rapids 1991 [1971]) 15-16.

(14) The cognate verb *ezêzu* in Assyrian means 'to be furious'. See BDB, 738.

(15) E.g., Deut 28,50; Ps 59,4; Eccl 8,1; Isa 19,4; 42,25; Dan 8,23.

(16) Likewise, in Qumran literature, the words כוח and גבורה, whose basic sense is 'strength, might', are used as an expression of divine anger, clearly standing in parallel to חמה 'wrath' and taking on the same meaning: 'He (God) is very patient and forgiving, covering the sin of those who repent of wrongdoing, but raging strength (כוח), furious might (גבורה), and great wrath in the flames of fire with all the angels of destruction shall come against all who rebel against the proper way and who despise the law, until they are without remnant or survivor' (CD 2,4-7). Translation (slightly altered) by E.M. Cook, "The Damascus Document. Geniza A + B, 4Q266-272", *The Dead Sea Scrolls*. A New Translation (ed. M.O. Wise – M.G. Abegg, Jr – E.M. Cook) (San Francisco 1996) 52-53.

(17) In Ps 68,28-30, God's power (עז) is also clearly described as an expression of rightful anger, a form of holy vengeance: 'Summon your might (עז), O God; show your strength, O God, as you have done for us before [...]. Rebuke the wild animals that live among the reeds, the herd of bulls with the calves of the peoples. Trample under foot those who lust after tribute; scatter the peoples who delight in war'. The close association between עז and anger is also evident from Prov 21,14: 'A gift in secret averts anger; and a bribe in the bosom, fierce wrath (חמה עזה)'.

(18) Here the parallelism suggests that עזוז is used as a synonym for חמה.

(19) Unlike its synonym עז, the noun עזוז does not occur frequently in the Hebrew Bible, only three times (Ps 78,4; 145,6; Isa 42,25). Two of these occurrences are in construct, spelled as עזוז. However, there are not enough occurrences in the Hebrew Bible to conclude that עזוז could not have been contracted to עז.

plausible rendering for the word עזז is 'furious power' or 'powerful wrath' ([20]). Therefore, given עזאזל is a metathesized form of עזזאל, a likely rendering for the expression *Azazel* is 'the powerful wrath of God'. Yet it needs to be investigated whether this interpretation of Azazel fits within its context.

The Biblical Context of the Expression 'Azazel': The Day of Atonement in Leviticus 16

The 'goat for Azazel' ritual is found in a passage which has as its main theme 'The Day of Atonement' (notice the recurrence of the root כפר vv. 6, 10, 11, 16, 17-18, 20, 24, 27, 30, 32-34; cf. יום הכפרים in Lev 23,27.28). Moreover, it is significant that the goat for Azazel plays a direct role in atonement:

The goat on which the lot fell for Azazel shall be presented alive before YHWH to make atonement over it, that it may be sent away into the wilderness to Azazel (v. 10).

Aaron is supposed to lay his hands on the head of the goat for Azazel while confessing the sins of the people, putting the sins on the goat's head before it is driven into the wilderness (vv. 21-22). So the goat for Azazel is an important element in atoning for sin.

The Hebrew word for 'to make atonement' in Lev 16,10 is כפר. Its primary meaning is uncertain ([21]). Yet a case can be made that in atonement for sin God's anger is placated, in other words, he is propitiated or appeased. Elsewhere in the Hebrew Bible making atonement is equated with turning away the wrath of God. In Numbers 16, Moses tells Aaron to make atonement for the sinful Israelites, 'because wrath has gone out from YHWH' in the form of a plague (v. 46). Aaron's act of atonement stops the plague, the expression of God's anger (vv. 47-48) ([22]). Numbers 25, describing Phinehas's killing of the Israelite and the Midianite woman, also clearly speaks of atonement as a means to appease God's wrath. The mixed couple killed by Phinehas clearly symbolizes evil. In v. 11 God says about Phinehas: 'He has turned back my wrath from the Israelites by manifesting such zeal among them on my behalf that in my jealousy I did not consume the Israelites'. In v. 13 the same thought is expressed in slightly different terms: 'He [Phinehas] was zealous for his God and made atonement for the Israelites'. Phinehas's zealous act is described as both turning away God's wrath and atoning for the Israelites, showing that atonement is a way to appease God ([23]).

([20]) Concerning עזז JANOWSKI – WILHELM, "Der Bock, der die Sünden hinausträgt", 158, comment: 'Im Westsemitischen, so im Ugaritischen und Hebräischen, bezeichnet die Wurzel ebenfalls oft eine göttliche Qualität, die aber nicht in der Weise des Akkadischen negativ festgelegt ist, sondern auf die Macht und Stärke abhebt, die sich freilich auch hart und zornig veräußern kann'. Yet Janowski and Wilhelm do not give any evidence in support of the idea that עז or עזז can express God's powerful wrath, as I have attempted to do above.

([21]) In BDB the following meanings for כפר are listed: 1. 'to cover over, pacify, make propitiation'; 2. 'to cover over, atone for sin', without sacrifices; 3. 'to cover over, atone for sin and persons by legal rites' (497-498).

([22]) P.J. BUDD, *Numbers* (WBC 5; Waco 1984) 196.

([23]) Contra WRIGHT, *Disposal of Impurity*, 49, who states that in Leviticus 16, 'there is no angry deity to appease'. He views this as one of the main differences between the Hittite rites and the 'goat for Azazel' ritual, while comparing the latter to the former.

In Leviticus 16, given that atonement for sin is intrinsically related to the idea of pacifying God's anger, the expression לעזאזל in vv. 8, 10, 26 may convey this very notion. The first goat is for YHWH: it will be offered to him as a sacrifice. The second goat is 'for the powerful wrath of God', that is, 'for placating God's anger'. The laying of hands during confession of sin and the explicit statement that the goat carries the sins of the Israelites to a barren region suggest that their sins are transferred onto the goat (24). The goat becomes a symbol of evil. In a barren region, the goat would die from starvation and his death would appease the anger of God (25).

The Identification of 'Azazel' with the Leader of the Demons

In the Dead Sea Scrolls, the identification made between Azazel in Leviticus 16 and the demon Asael spoken of in Enoch is very clear, because the two names are spelled in exactly the same way: עזזאל occurs both in a paraphrase of Leviticus 16 (11QT 26,13) and in an Enoch-like recounting of how the angels fell into sin (4Q180 1 7-8) (26).

As mentioned before, Tawil has proposed the translation 'fierce god' for עזזאל and he has also drawn attention to the identification made between the Azazel of Leviticus 16 and the Asael of Enoch. He views the name *Azazel* given by post-biblical Jewish interpreters to the leader of the demons as a description of his fierce character, his wicked desire to destroy humans (27). However, such an explanation of the name *Azazel* does not account for the identification made.

Instead, my interpretation of the expression *Azazel* may well have been in the mind of some early Jewish interpreters (such as the Qumran sectarians), because it is reconcilable with the idea that Azazel is a demon. Rather than a description of the demon's character, the name *Azazel* could have been an allusion to the doom which awaited this rebellious being (28). The book of Enoch gives a long description of how Asael/Azazel will be punished, because he is viewed as the one responsible for all sin. The Lord tells the angel Raphael to ascribe to Azazel all sin, because the whole earth has been corrupted by his teaching through his actions (10,8-9; cf. 13,1-3). It is obvious how Jewish interpreters could easily have viewed 'the goat for Azazel' spoken of in Leviticus 16 as destined for the demon Asael, because he carried all the sins

(24) The transference of sin has already been observed by MILGROM, *Leviticus 1–16*, 1042.

(25) Contrast WRIGHT, *Disposal of Impurity*, 49, who does not view the goat as the object of God's wrath, but merely as 'a transporter of impurity'. Again, Wright sees this as an important difference between the Hittite rites and the 'goat for Azazel'-ritual.

(26) In late Midrash this identification is also made. For a discussion, see TAWIL, "Azazel the Prince", 46-47.

(27) TAWIL, "Azazel the Prince", 52-53, 58-59.

(28) In the Hebrew Bible, names can describe people's character. A humorous example is found in 1 Sam 25,25 where Abigail excuses her husband and explains to David: 'As his name is, so is he; Nabal (נבל) is his name, and folly is with him'. However, at times a name signifies a person's destiny. For instance, the name Hannah (חנה) clearly symbolizes God's grace which he bestows on her by giving her a child (1 Sam 1–2, see especially 1,17-18 where the noun חן 'grace' occurs).

of the Israelites ([29]). In Leviticus 16 it is clear that the carrying away of sin 'for Azazel', 'for the powerful wrath of God' has a remedial function: it is a way to atone for (to cover) the sins of the people by destroying them through death in order to appease God's anger. Likewise, in Enoch the punishment Azazel will receive for the sin ascribed to him will redeem the earth, that is, humanity:

> The Lord said to Raphael: 'Bind Azazel hand and foot [and] throw him into the darkness!' And he made a hole in the desert which was in Dudael and cast him there; he threw on top of him rugged and sharp rocks. And he covered his face in order that he may not see light; and in order that he may be sent into the fire on the great day of judgment. And give life to the earth which the angels have corrupted. And he will proclaim life for the earth: that he is giving life to her [Greek fragments read: 'that he may heal the plague']. And all the children of the people will not perish through all the secrets [of the angels] which they taught to their sons (10,4-8) ([30]).

Azazel and his hosts will be consumed, destroyed by fire on the day of judgment (10,12-14). Ascribing the sins of the people to Azazel and punishing him and his followers for them on the day of judgment will get rid of iniquity and injustice and cleanse the land (10,15-22). So the destruction of the cause and symbol of evil, that is, Azazel, will destroy sin and its detrimental effects. The wrath of God is poured out on Azazel and his hosts in the form of fire and torment (10,13-14), so that his anger toward humanity may subside. As mentioned above, in its original biblical context the goat for Azazel is likely to be 'the goat for the powerful wrath of God'. By identifying Azazel with the leader of the demons, Jewish interpreters took the goat for Azazel to be 'the goat carrying God's wrath' by carrying away the people's sin, bringing them back to their author, the demon Azazel. According to this interpretation, the name *Azazel* signifies the demon's destiny, which is that the wrath of God will be poured out on him, rather than his identity, his fierce nature.

The Identification of 'the Goat for Azazel' with Jesus Christ

Nowhere in the New Testament is the goat for Azazel identified with Christ. However, two early Christian interpreters, the author of the *Epistle of Barnabas* and Tertullian, make this identification. They believe that both goats referred to in Leviticus 16 are representations of Christ ([31]). Tertullian explicitly states: 'The two goats which were offered at the Fast, are not these also figures of Christ's two activities?' The goats have to be alike, because

([29]) P.D. HANSON, "Rebellion in Heaven, Azazel, and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11", *JBL* 96 (1977) 222.

([30]) Translation of the Ethiopic version of Enoch by E. ISAAC, "I (Ethiopic Apocalypse of) Enoch", *The Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J.H. CHARLESWORTH) (London 1983), I, 17-18. Isaac also refers to the Greek fragments.

([31]) This has already been observed by L.L. GRABBE, "The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation", *JSJ* 18 (1987) 161-163. It should not surprise us that both the author of the *Epistle of Barnabas* and Tertullian identify the second goat with Christ, because in the New Testament Christ is spoken of as bearing the sins of the people (see Heb 9,28).

both represent Christ. According to Tertullian, the goat 'driven into perdition' (a clear reference to the goat for Azazel) marks the Lord's suffering: he was 'cursed and spit upon and pulled about and pierced'. The other goat symbolizes Christ's offering for sin ([32]).

Likewise, *Barnabas* states that both goats were types of Christ and, therefore, had to look identical (7,10). The author makes an intriguing statement concerning the second goat: 'The first goat is for the altar, but the other is accursed (ἐπικατάρατος)' (7,9; cf. 7,7). The accursed goat is a clear reference to 'the goat for Azazel' which, according to *Barnabas*, represents Jesus. The identical word ἐπικατάρατος 'cursed' also occurs in Gal 3,13 in reference to Christ: 'Christ redeemed us from the curse of the law, having become a curse for us; for it is written, "Cursed is everyone that hangs on a tree"'. Here Paul is alluding to Deut 21,23. Of course, it is difficult to say whether the author of the *Epistle of Barnabas* (which could be as early as late first century AD) would have had access to Paul's writings. Yet we may assume that he would have been familiar with many of the ideas conveyed by Paul ([33]). Paul's notion of Jesus being accursed is clearly echoed in *Barnabas* 7,7.9. The question arises: How is the expression 'for Azazel' interpreted in the *Epistle of Barnabas*? The interpretation found in the Septuagint (see discussion above) does not seem to be reflected in this early Christian letter. Instead, the exegesis of Leviticus 16 given in this article may have been in the mind of the apostolic father, because in the book of Deuteronomy, to which Paul in Gal 3,13 alludes, 'to be accursed' is equated with 'experiencing the wrath of God':

> The anger of YHWH and his jealousy will burn against that man, and every curse which is written in this book will rest on him (Deut 29,19; in English 29,20).
>
> The anger of YHWH burned against this land, to bring upon it every curse which is written in this book (Deut 29,26; in English 29,27).

Therefore, *Barnabas* 7,7.9 may well reflect the idea that 'the goat for Azazel' was accursed in the sense of destined 'for the powerful wrath of God'.

Although the New Testament writers never mention explicitly that God's anger was upon Jesus, this idea seems to be implied. Shortly before his suffering and death, Jesus begs his Father 'remove this cup from me' (Matt 26,39; Mark 14,36; Luke 22,42; John 18,11), the cup signifying in all likelihood 'the cup of God's wrath' spoken of by the prophets (Isa 51,17.22; Jer 25,15), and used as 'a metaphor for punishment and divine retribution for sin' ([34]). Moreover, it can be argued that Paul in Rom 3,24-25 speaks of Christ's death as a propitiation (ἱλαστήριον), that is, his death appeased the anger of God against sin, resulting in the sinner's deliverance from God's wrath (cf. 1 Thess 1,10) ([35]). These implied references in the New Testament

([32]) *Adv. Marc.* 3.7.7; *Adv. Jud.* 14.9 (cf. TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*. Ed. and transl. by E. Evans [OECT; Oxford 1972] 191).

([33]) For a succinct overview on these issues, see J.C. TREAT, "Epistle of Barnabas", *ABD* (New York 1992) I, 611-614.

([34]) G.E. LADD, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids 1989 [1974]) 191.

([35]) It is beyond the scope of this article to discuss the meaning of ἱλαστήριον which

to God's wrath upon Jesus strengthen the possibility that *Barnabas* interpreted 'the goat for Azazel' as a type of Christ who bore the wrath of God as a divine retribution for sin.

* * *

This article has been a proposal to read the enigmatic word עזאזל, occurring in Lev 16,8.10.26, as a metathesized form of עזזאל on the basis of textual, semantic and contextual evidence, and to interpret it as a reference to 'the powerful wrath of God'. The spelling עזזאל occurs in the Samaritan Pentateuch and in the Dead Sea Scrolls. The most basic meaning of the word ע(ו)ז and its synonym עז is 'strength, fierceness', which, in particular contexts, becomes an expression to describe God's powerful wrath as a retribution for sin (Ps 66,3; 90,11; Isa 42,25; Ezra 8,22). The word אל is more likely to be taken as a reference to YHWH than to some other deity, since Israelite religion as represented in the Hebrew Bible is clearly monotheistic. This interpretation of the expression *Azazel* fits its biblical context, because 'the goat for Azazel' evidently had an atoning function (Lev 16,10), it was a means to atone for sin (vv. 21-22). Elsewhere in the Hebrew Bible, making atonement for sin is equated with appeasing God's wrath (Num 16,46-48; 25,6-13). Likewise, 'the goat for Azazel', carrying the sins of the people, is for 'the powerful wrath of God', to placate his anger. The proposed interpretation of the 'goat for Azazel' ritual may also have been in the mind of some post-biblical interpreters, both Jewish and Christian. The identification made between the Azazel of Leviticus 16 and the Asael of Enoch in Enoch-like stories may well reflect a Jewish interpretation of the demon's name as a description of his destiny: God's wrath will be poured out on the author of sin. Moreover, it is likely that the author of the *Epistle of Barnabas*, who identifies the goat for Azazel with Christ while calling it accursed, viewed the ritual as foreshadowing God's wrath upon Jesus in order to deliver humans from the guilt of sin.

Roehampton Institute London
(University of Surrey)
80 Roehampton Lane
London SW15 5SL
United Kingdom

Jacqueline C.R. DE ROO

is very controversial and has been the subject of much debate. C.H. Dodd is well-known for his refutation of the idea that ἱλαστήριον in Rom 3,24-25 means 'propitiation'. He suggests the rendering 'expiation', the removal of guilt or defilement. See C.H. DODD, *The Bible and the Greeks* (London 1935) 82-95. Several scholars have examined and refuted Dodd's interpretation of ἱλαστήριον, including: L.L. MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross* (London 1955) 125-185; ID., "The Meaning of Hilasterion in Romans 3:25", *NTS* 2 (1955) 33-43; ID., "The Use of *Hilaskesthai* in Biblical Greek", *ExpTim* 62 (1950-1951) 233; R. NICOLE, "C.H. Dodd and the Doctrine of Propitiation", *WTJ* 17 (1955) 117-157. For brief and succinct overviews on the issue, see J.A. FITZMYER, S.J., *Romans*. A new translation with introduction and commentary (AB 33; London 1993) 349-350; LADD, *Theology*, 429-433.

SUMMARY

This article is a proposal to read the enigmatic word עזאזל, occurring in Lev 16,8.10.26, as a metathesized form of עזזאל on the basis of textual, semantic and contextual evidence, and to interpret it as a reference to 'the powerful wrath of God'. This interpretation of the expression *Azazel* fits its biblical context, because the 'goat for Azazel' evidently had an atoning function (Lev 16,10), it was a means to atone for sin (vv. 21-22). Elsewhere in the Hebrew Bible, making atonement for sin is equated with appeasing God's wrath (Num 16,46-48; 25,6-13). Likewise, 'the goat for Azazel', carrying the sins of the people, is for 'the powerful wrath of God', to placate his anger. The proposed interpretation of the 'goat for Azazel' ritual may also have been in the mind of some post-biblical interpreters, both Jewish and Christian.

Psalm 3 und das Traumorakel des von Feinden bedrängten Beters

Nach der gängigen Auslegung ist Ps 3 ein *Morgenlied* — "das Morgenlied eines Mannes in hoher Stellung, der trotz der Anfeindung durch zahllose gottlose Gegner und seiner scheinbar verzweifelten Lage ruhig schlafen konnte, weil Jahwe ihn vom heiligen Berge her hört und stützt" (1), der "an glücklich überstandene *Gefahren* in der Nacht" denkt und der deshalb "in seinem ungestörten Schlafen eine besondere Gnade Gottes" (2) sieht. Insbesondere V. 6 — "ich legte mich nieder und schlief; ich bin erwacht, denn JHWH stützt mich" — berichte "von einem natürlichen Vorgang (sich niederlegen, schlafen, aufwachen)", was zeige, dass der Beter "angesichts seiner bedrohten Situation der ruhig verbrachten Nacht" eine besondere Bedeutung beimesse (3).

Diesem "Erlebnisbild" (Seybold) entsprechen bestimmte formgeschichtliche Rekonstruktionen. Nach Hans Schmidt und Lienhard Delekat ist der Sitz im Leben von Ps 3 ein Inkubations*ordal* (4). Während das Schlafen zum Tode (Ps 13,4) ein Zeichen für die Schuld des im Ordalverfahren Angeklagten ist, erweist sich als unschuldig, wer die Nacht überlebt und am Morgen wieder erwacht. Nach Karel van der Toorn handelt es sich bei dem in diesem und anderen Psalmen angeblich durchscheinenden Ordal — analog zu dem von Num 5 — um ein Trinkordal (5). Beide Parteien hätten am Abend Wein trinken müssen; sei der Angeklagte dann aus dem Rausch nicht wieder erwacht, habe dies als Zeichen seiner Schuld und zugleich als Vollstreckung des Urteils gegolten. Das Überstehen der Nacht und das Erwachen am Morgen seien das eigentlich heilvolle Zeichen gewesen(6).

(1) B. DUHM, *Die Psalmen* (HKAT 14; Tübingen 21922) 13.

(2) H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen 61986) 13.

(3) F.L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen* (NEB.AT; Würzburg 1993) 58. S. auch DUHM, *Die Psalmen*, 14-15: "So durfte der Dichter, der Verbindung mit dem, der ihn erhoben hat, gewiß, ohne Furcht vor den zahlreichen Feinden, sich ruhig zum Schlaf niederlegen und in Jahwes Schutz wieder aufwachen. [...] Aus v 6, dessen Perfekte erzählen, nicht eine allgemeine Erfahrung ausdrücken, wie sie jeder Mensch macht, geht hervor, daß das Lied am Morgen gedichtet ist". Vgl. auch H. VORLÄNDER, "Jahwes Schutz erstreckt sich demnach insbesondere auf die Zeit der Nacht", *Mein Gott.* Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23; Neukirchen-Vluyn 1975) 266, und das von K. Seybold gezeichnete "Erlebnisbild" ("Einlaß und Aufnahme im Heiligtum [5], unbehelligter Schlaf im Asylbereich, Erwachen am Morgen", *Die Psalmen* [HAT 1/15; Tübingen 1996] 36).

(4) H. SCHMIDT, *Das Gebet des Angeklagten im Alten Testament* (BZAW 49; Berlin – New York 1928) 21-22; L. DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum.* Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen (Leiden 1967) 51-53.

(5) K. VAN DER TOORN, "Ordeal Procedures and the Passover Meal", *VT* 38 (1988) 427-445.

(6) Es ist jedoch die Frage, ob die Inkubation jemals mit einem Ordal verbunden war (gegen DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel*, 52-53). Wer sich zur *Inkubation* niederlegt, will den Willen der Gottheit erforschen, einem *Ordal* wird unterworfen, wessen Schuld oder

Walter Beyerlin ordnet Ps 3 als Morgenlied in den größeren Ablauf eines Gottesgerichtsverfahrens am Tempel ein (7). Der von Feinden unschuldig vor dem Tempelgericht angeklagte Beter (VV. 2-3) wird einem Ordal unterworfen, das aber — anders als bei Schmidt und van der Toorn — nicht in der Nacht, sondern am Morgen durchgeführt wird. Die Inschutznahme im Tempelbezirk ermöglicht "ein sicheres Verbringen der Nacht und eine entsprechende Furchtlosigkeit trotz aller Feinde ringsum" (8); *am Morgen* ergeht dann das Urteil im Ordalverfahren. Mit den Worten, "Stehe auf, o JHWH, hilf mir, mein Gott" (V. 8aα), ruft der Beter, so Beyerlin, JHWH zu diesem Urteil auf. Auf diesen Aufruf müsse dann der Urteilsspruch ergangen sein, da der Beter in V. 8aβ.b die Vernichtung seiner Feinde als bereits vollzogenes Geschehen beschreibt ("Denn du hast all meinen Feinden den Backen zerschlagen, der Gottlosen Zähne hast du zerschmettert"). Bereits Joachim Begrich hatte die These aufgestellt, der Beter habe auf das Gebet Ps 3,1-8a hin ein priesterliches Heilsorakel erhalten, das ihm als Antwort Gottes am Morgen Ermutigung und Hoffnung zuspricht und auf das er dann wiederum mit der perfektischen Konstatierung der Vernichtung der Feinde geantwortet habe (9).

Die Auslegung von Ps 3 als Morgenlied und sein rekonstruierter Sitz im Leben sind problematisch. Das soll im folgenden gezeigt und zugleich ein neuer Deutungsvorschlag gemacht werden.

Das Traumorakel des Beters in V. 6

These dieses Aufsatzes ist, dass Ps 3 nicht am Morgen, sondern in der Nacht, nachdem der Beter durch ein *Traumorakel* (V. 6) erwacht ist, gebetet worden ist. Die Formulierung: "ich bin erwacht, denn JHWH stützt mich", deutet darauf, dass die Erfahrung des Gestütztwerdens durch JHWH den Beter (mitten in der Nacht) *erwachen* und gerade nicht (bis zum Morgen) ruhig *schlafen* läßt (V. 6). In V. 8 kann der Stimmungsumschwung nicht durch ein

---

Unschuld festgestellt werden soll. In Num 5 ist keine Rede davon, dass die verdächtigte Ehefrau nach dem Trinken des Fluchwassers im Tempel schläft. Zur Frage, ob Ps 3 Zeugnis für eine Inkubation ist s. weiter unten.

(7) W. BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht* (FRLANT 99; Göttingen 1970).

(8) BEYERLIN, ibid., 77.

(9) J. BEGRICH, "Das priesterliche Heilsorakel", *ZAW* 52 (1934) 82. Die Ausleger, die zur Erklärung der Perfecta in V. 8aβ.b nicht ein unmittelbar vorher ergangenes, jetzt aber fortgefallenes, Heilsorakel postulieren, verstehen die Perfecta entweder "als Gewißheit" — so, unter Verweis auf Ps 6,9, GUNKEL, *Psalmen*, 14, der übersetzt: "denn du schlägst all meine Feinde auf den Backen, zerbrichst den Frevlern die Zähne" — oder als "precative or optative perfect" mit "*kî* as an emphatic particle" — so M. DAHOOD, *Psalms 1–50* (AB 16; Garden City 1966) 20-21, der folgendermaßen übersetzt: "O that you yourself would smite all my foes on the jaw! Smash the teeth of the wicked!" So auch J.S. KSELMAN, "Psalm 3: A Structural and Literary Study", *CBQ* 49 (1987) 578 und G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione* (Lettura pastorale della Bibbia 12; Bologna 1993) I, 122. Aber dass die Errettung des Beters bzw. die Vernichtung seiner Feinde unvermittelt als *vergangenheitliches* Geschehen dargestellt wird, ist typisch für die Individualpsalmen, s. z.B. Ps 6,9; 9,5-6; 13,6; 22,32; 36,13; 57,7. Die perfektische Konstatierung der Errettung markiert den *Stimmungsumschwung* des Beters, und es ist dieses Phänomen, das nach einer Erklärung verlangt.

zwischen den beiden Vershälften ergangenes Heilsorakel erklärt werden; es gibt keine exegetische Grundlage für die Annahme eines dann später fortgefallenen Heilsorakels zwischen V. 8aα und V. 8aβ.b. Die perfektische Konstatierung der bereits geschehenen Überwindung der Feinde in V. 8ab.b erklärt sich vielmehr aus der Erfahrung, die der Beter in V. 6 schildert; in V. 8aα fordert er nur die sichtbare und wirksame Verwirklichung dessen ein, was er schon als Gewißheit erfahren hat (V. 8aα.b). Ps 3 hat nichts mit der Institution der Gottesgerichtsbarkeit am Tempel zu tun (gegen Beyerlin). Die Frage ist vielmehr, ob Ps 3 ein Beispiel für eine Tempelinkubation ist (so S. Mowinckel [[10]] und L. Delekat [[11]]) der ob der Vermittlung des Traumorakels einen allgemeineren Hintergrund hat. In jedem Fall ist Ps 3 ein *Vertrauenslied*, in dessen Zentrum V. 6 steht. Das soll im folgenden genauer gezeigt werden.

1) *Das durch ein Traumorakel ausgelöste Erwachen aus dem Schlaf (V. 6)*

In V. 6 heißt es: “ich legte mich nieder und schlief; ich bin erwacht, denn JHWH stützt mich” (הקיצותי כי יהוה יסמכני). Dieses Erwachen ist gerade *nicht* das natürliche Erwachen am Morgen nach ruhig verbrachter Nacht. Der Beter erwacht, weil er im Schlaf, in einer Traumvision etwa, die Unterstützung JHWHs erfahren hat. Darauf weist die merkwürdige Wendung hin: “ich *erwachte* (und nicht, wie man erwarten würde: ich schlief), denn JHWH stützt mich”. In Ps 3 ist tatsächlich von so etwas wie einem Heilsorakel die Rede. Dies ist jedoch nicht, wie Begrich und Beyerlin annahmen, nach V. 8a zu ergänzen. Der Beter spricht vielmehr von dieser Heilserfahrung in V. 6 ([12]).

Dass die Rede vom Aufwachen nicht automatisch auf das natürliche Erwachen am Morgen hinweist, sondern dass ein Schlafender mitten in der Nacht aufgrund eines Traumorakels erwacht (יקץ und קיץ) wird an einigen Parallelstellen ganz deutlich. In Jer 31,23-25 hat der Prophet im Schlaf die wunderbare Vision, dass JHWH das Geschick der Städte Judas wenden wird. Diese Vision endet mit der Verheißung JHWHs: “Denn ich tränke die ermattete Seele, jede schmachtende Seele sättige ich” (V. 25). Im nun folgenden Vers spricht wieder Jeremia, und es wird deutlich, dass er eine *Traumvision* hatte. Jeremia sagt: “Darüber erwachte ich und sah auf, und mein Schlaf war mir süß gewesen” (על־זאת הקיצותי ואראה ושנתי ערבה לי, V. 26). Nicht erst am Morgen, sondern in der Nacht, aufgrund (על־זאת) des Inhalts der Traumvision, wacht Jeremia auf.

Jes 29,7-8 ist ein Gleichnis: “Es wird sein, wie wenn ein Hungriger träumt, er esse, und wenn er aufwacht, ist sein Verlangen ungestillt, und wie wenn ein Durstiger träumt, er trinke, und wenn er erwacht, ist er matt und seine Seele lechzend; so wird es dem Schwarm aller Völker ergehen, die wider den Berg Zion streiten”. Der *Inhalt seines Traumes* läßt den Schlafenden erwachen.

Ein weiteres Beispiel ist Jakobs Traum in Bethel, der ihn mitten in der

([10]) S. Mowinckel, *Psalmenstudien* (Kristiania 1921-1924; repr. Amsterdam 1961) I.
([11]) Delekat, *Asylie und Schutzorakel.*
([12]) Vermutet hatte dies bereits S. Mowinckel, der von einem Inkubationsorakel ausging (*Psalmenstudien* I, 155). Mowinckels Deutungsversuch hat sich in der Forschung nicht durchgesetzt. Im folgenden soll jedoch gezeigt werden, dass es gewichtige Argumente — wenn auch nicht für die Inkubation, so doch — für das Traumorakel gibt.

Nacht erwachen läßt (Gen 28,10-22). Nach der Traumvision der Himmelsleiter, in der Gott die Verheißung von Land und Nachkommenschaft erneuert, "erwachte Jakob von seinem Schlaf und sprach: Fürwahr, JHWH ist an dieser Stätte, und ich wußte es nicht. Und er fürchtete sich und sprach: 'Wie furchtbar ist diese Stätte! Hier ist nichts anderes als Gottes Haus, hier ist die Pforte des Himmels'" (VV. 16-17). Dann geht die Erzählung so weiter: "*Am anderen Morgen* aber in der Frühe nahm Jakob den Stein..." (V. 18a). Die abgesetzte Zeitangabe "am anderen Morgen aber in der Frühe" zeigt, dass Jakobs Erwachen mitten in der Nacht, *aufgrund* des Traumes geschehen war.

Auch die Träume des Pharao in der Josephsgeschichte zeigen ganz deutlich, dass der Inhalt des Traumes den Schlafenden mitten in der Nacht erwachen läßt. Auf den Traum von den sieben mageren Kühen hin "erwachte der Pharao. Dann schlief er wieder ein und träumte abermals" (Gen 41,5), jetzt von den sieben *Ähren*. Danach "erwachte der Pharao, und siehe, es war ein Traum. *Am Morgen* aber wurde sein Geist unruhig" (Gen 41,7-8). Auch an diesen Stellen reißt der Inhalt des Traums den Träumenden aus dem Schlaf, und zwar deshalb, weil für den Träumenden das Bild des Traumes nicht von der *Wirklichkeit* zu unterscheiden ist ([13]).

Ich möchte diese Deutung von V. 6 und der Wendung הקיצותי כי יהוה יסמכני, deren Formulierung auf das durch den Inhalt des Traumes in der Nacht ausgelöste Erwachen hindeutet, durch eine m.E. überzeugende Parallele erhärten. Der von James A. Sanders als Nr. III bezeichnete Ps auf der Psalmenrolle in Qumran (11QPs[a] xxiv 3-17) entspricht dem dritten der fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen ([14]). Er ist ein Danklied, das das vom Beter in seiner Not gesprochene Klagegebet in seiner ganzen Länge zitiert und mit dem Bericht über die erfahrene Errettung schließt. Nach Sanders' Urteil ist der Psalm *biblisch*, also in Qumran nur tradiert worden, und ebenso alt wie z.B. Ps 22, der in ähnlicher Weise das in der Not gesprochene Klagegebet in das Danklied aufnimmt. Die Parallele zu Ps 3,6 findet sich in VV. 15-19 ([15]), dem Dankliedteil des Psalms aus Qumran, dem Bericht über JHWHs Rettung aus der Not. Dort heißt es in VV. 17-18 (syr. ZZ. 27-31) ([16]).

([13]) Vgl. auch 1 Kön 3,5-15, bes. V. 15. In altorientalischen Texten ist es geradezu ein Gattungsmerkmal des Traumberichts, dass der Traum den Schlafenden erwachen läßt: "Literary tradition requires that the dreamer wakes up suddenly and in amazement or even fright at the vision he has just seen" — H.L.J. Vanstiphout, "Reflections on the Dream of Lugalbanda (A typological and interpretative analysis of LH 322-365)", *Intellectual Life of the Ancient Near East.* Papers presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale Prague, July 1-5, 1996 (ed. J. Prosecky) (Prague 1997) 398. Vgl. auch G.J. Botterweck, "חלם ḥālam" *TWAT* II, 989: "Abschließend wird vom plötzlichen Erwachen, oft auch von der Reaktion des Träumenden berichtet".

([14]) A Sanders, "Two Non-Canonical Psalms in 11QPs[a]", *ZAW* 76 (1964) 57-75; ders., *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11* [11QPs[a]] (DJD 4; Oxford 1965); M. Noth, "Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen", *ZAW* 48 (1930) 1-23. Vgl. auch A.S. van der Woude, "Die fünf syrischen Psalmen (einschließlich Psalm 151)", *Poetische Schriften* (JSHRZ 4/1; Gütersloh 1974) 45-46.

([15]) Ich folge der Verseinteilung von Sanders, "Two Non-Canonical Psalms", 67-69.

([16]) Ich folge Sanders darin, dass "these verses are easily reconstructed on the basis of the Syr translation and Ps 3:4-6" (*The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11*, 73). Vgl. auch Noths vor dem Bekanntwerden von 11QPs[a] angefertigte hebräische Übersetzung des syr. Textes, die fast exakt mit dem Text von 11QPs[a] übereinstimmt ("Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen", 14-15). Die einzige Abweichung betrifft V. 18, wo im syr. Text (Z. 30) נעורתי statt הקיצותי (so Sanders' Ergänzung des Qumrân-Textes nach Ps 3,6) steht.

קראתי יהוה ויענני
[וירפא את] לבי
נמתי [ואי]שנה חלמתי גם [הקיצותי]
[סמכתני יהוה

ich rief 'JHWH', und er antwortete mir,
und er heilte den Schaden meines Herzens.
Ich schlummerte und schlief, *ich träumte*; ja, ich erwachte.
Du stütztest mich, JHWH

Das Träumen des Beters hatten wir in Ps 3,6 indirekt aus der merkwürdigen Schilderung erschlossen, dass das Gestütztwerden durch JHWH ihn *erwachen* statt ruhig weiterschlafen läßt. Hier nun ist das Verb חלם ausdrücklich erwähnt. Martin Noth schreibt zu dieser Passage des ihm als dritter syrischer Psalm bekannten Textes: "Hält man ... das 'Träumen' als die charakteristischste Aussage für ursprünglich, so wäre Rettung und Heilung dem Beter im Traum, also in einer göttlichen Traumoffenbarung, zuteil geworden, d.h. genauer die Gewißheit der Rettung und Heilung, für die er schon jetzt sein Danklied anstimmt" ([17]). Da beide Texte, 11 QPs[a] VV. 17-18 und Ps 3,6, fast bis in den Wortlaut hinein parallel sind, ist unsere Annahme, dass der Beter von *Psalm 3* aufgrund eines *Traumorakels* oder einer Traumvision erwacht, durch den Wortlaut von 11 QPs[a] VV. 17-18 bestätigt([18]). Auch in 11QPs[a] V. 18 ist als *Inhalt* des Traumes nur das Gestütztwerden durch JHWH (סמך) genannt([19]). Es ist also nicht erforderlich zu spekulieren, was denn genau der Beter geträumt hat. In Ps 3,6 ist die Traumvision, die der Beter als Stützung durch JHWH erfährt, ein Aspekt des erfahrenen Rettungshandelns. Ps 3 als ganzer ist das Gebet, das der Beter *nach* diesem Erwachen aus dem Schlaf mitten in der Nacht spricht([20]).

2) *Die Bitte um die Realisierung des im Traum bereits Geschauten (V. 8)*

Aus der obigen Deutung von V. 6 erklärt sich ganz ungezwungen die Spannung zwischen V. 8aα und 8aβ.b, die einige Ausleger erst dazu gebracht hat, ein Heilsorakel nach V. 8aα zu postulieren. Der Beter hat im Traum JHWH als Stütze erfahren. Er ist aber, im wachen Zustand, noch immer von Feinden umringt und bedrängt. Nun ruft er JHWH auf, seine Feinde auch auf der Ebene der Wirklichkeit des Wachseins zu vernichten. Da er die

([17]) NOTH, "Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen", 15, n. 3

([18]) Bereits DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel*, 52, hatte auf diese Parallele zu Ps 3,6 hingewiesen und gefolgert: "Vergleicht man Syr Ps 3,30ff, kann im Ernst kein Zweifel sein, daß Ps 3,6 ein Inkubant spricht". Delekats Hinweis ist in der Forschung nicht weiter beachtet worden, was wohl auch damit zusammenhängt, dass sich die von ihm rekonstruierte Institution des Schutzasyls am Tempel als nicht tragfähig erwiesen hat. Gegen Delekat handelt es sich in Ps 3 wohl nicht um eine Tempelinkubation und dazu noch um die Kombination einer Inkubation mit einem *Ordal*, sondern, wie bei den oben angeführten Beispielen, um einen Traum in einer institutionell nicht festgelegten Situation.

([19]) An zentraler Stelle taucht das Verb סמך mit Subj. JHWH auch in Ps 54,6 auf. Es steht hier in Parallele zu עזר (vgl. dazu Syr Ps III, ZZ. 30-31). Der Vers drückt die Gewißheit des Beters hinsichtlich der göttlichen Hilfe aus und bildet das strukturelle Zentrum des Textes.

([20]) Vgl. DELEKAT, *Asylie und Schutzorakel*, 51: "Es handelt sich um ein Gebet unmittelbar nach der Inkubation".

Unterstützung JHWHs in seiner Traumvision bereits erfahren hat, kann er in V. 8aβ.b von dieser Vernichtung der Feinde als einem bereits geschehenen Ereignis sprechen; er hat sie in seinem Traumgesicht bereits "gesehen". Der Traum hat ja dieselbe Wirklichkeit wie die Wirklichkeit des Wachseins. Deshalb heißt es in V. 8aβ.b auch *begründend*: "*Denn* du hast all meinen Feinden den Backen zerschlagen, hast der Gottlosen Zähne zerschmettert". Was der Beter auf der Ebene des Traumes bereits als Wirklichkeit erfahren hat, soll JHWH nun auch auf der Ebene des Wachseins vollbringen. Ps 3 ist damit kein Morgenlied, sondern in der Nacht gebetet und ein Vertrauenslied des von Feinden umringten Beters, der in einer Traumvision die Gewißheit seiner Rettung erhalten hat. Der für die Klagelieder des Einzelnen so charakteristische *Stimmungsumschwung* ereignet sich nicht zwischen V. 8aα und aβ.b sondern liegt dem gesamten Psalm bereits voraus; er bringt diesen Psalm sozusagen hervor.

Die Frage nach dem Sitz im Leben: Tempelinkubation oder Traumoffenbarung?

Aus dieser Deutung von Ps 3 ergibt sich die Frage nach dem Sitz im Leben dieses Psalms, insbesondere ob es sich hierbei um ein Beispiel für eine Tempelinkubation handelt. Die Inkubation dient als eines der Mittel, den Willen der Gottheit zu erforschen. "Dreams that occur in sacred places are considered to be revelations from the resident deity. People in search of divine direction resort to such shrines and sleep on the premises" ([21]). Bereits S. Mowinckel ging davon aus, dass der Beter in V. 6 von einer Inkubation berichtet: "Möglich ist [...] auch, dass der Kranke und Hilfesuchende bisweilen diese Form des Orakelsuchens [sc. des Inkubationsorakels] verwendet hat und nach gewissen Vorbereitungen und Weihungen eine Nacht im Tempel, bezw. auf der heiligen Stätte, verbrachte, um dort eine Traumoffenbarung betreffend seiner Krankheit zu erlangen. Vielleicht deuten Ps 17,15; 3,6 und 4,9 darauf hin" ([22]). Hat es ein institutionalisiertes Inkubationsritual am Tempel gegeben, um den Willen JHWHs zu erkunden? Da Ps 3,5 eher darauf hindeutet, dass der Beter von Ps 3 *außerhalb* des Tempels die Nacht verbringt — 'the locale cannot have been the temple precinct itself (against Delekat, Beyerlin, et al.), because the supplicant is awaiting YHWHs help *from* Zion and not *on* Zion (V. 5)' ([23]) — ist es

([21]) Th. H. GASTER, "Dreams", *EncJud* VI, 208.

([22]) MOWINCKEL, *Psalmenstudien* I, 155. Vgl. auch Mowinckels Bemerkungen zu V. 6, der, wenn man ihn so übersetzt: "Ich legte mich nieder und schlief ein, bin erwacht, denn Jahwä ist meine Stütze", folgende Deutung nahelegt: "Dann gehen die Worte auf einen besonderen, eben erlebten Fall, den die Erklärer, die so übersetzen, bis jetzt noch nicht erklärt haben. Entweder muß man dann an ein rein persönliches, konkretes, uns aber unbekanntes Erlebnis des von seinen privaten Erlebnissen dichtenden Verfassers denken, oder aber in Übereinstimmung mit der Allgemeinheit des Psalms und dem kultischen Charakter der individuellen Klagepsalmen an die vollbrachte Inkubation, die dem Beter volles Vertrauen auf die jetzt zu vollziehenden letzten Reinigungen eingeflößt hat" (ibid., 156-157). Vgl. auch RAVASI, *Il libro dei Salmi* I, 116: "infatti il 'coricarsi' e l''addormentarsi' può essere un riferimento tecnico, cultuale, preciso, al rito dell' *incubazione*, presente in molti ambiti religiosi della Mezzaluna fertile e testimoniato da alcuni carmi del salterio".

([23]) E. GERSTENBERGER, *Psalms*. Part I. With an Introduction to Cultic Poetry (FOTL 14; Grand Rapids 1988) 53.

notwendig, 'to distinguish between incubation, which involves a purposeful visit to a shrine, and more general revelation through dreams' ([24]).

In der biblischen und altorientalischen Literatur erscheint Gott dem Schlafenden in der Nacht, an jedwedem Ort, gar nicht unbedingt im Tempel. Bei Ijob 33,14-15 heißt es:

> Denn durch eines redet Gott
> und durch zwei — man achtet's nicht.
> Im Traum, im Nachtgesichte, wenn auf Menschen Tiefschlaf fällt,
> im Schlummer auf dem Lager,
> da öffnet er das Ohr der Menschen,
> und erschreckt sie durch seine Verwarnung ([25]).

In der akkadischen Dichtung *ludlul bēl nēmeqi* ([26]) berichtet der Kranke, dass ein dreifacher Traum seine Heilung einleitete. Nichts deutet darauf hin, dass es sich hierbei um eine Inkubation handelte. Den dritten Traum beschreibt der Leidende so:

> A third time I saw a dream.
> In my dream I saw at night:
> A remarkable young woman of shining countenance,
> clothed like a person (?), being li[ke] a god,
> A queen among peoples [ ]
> She entered upon me and [sat down] ... [ ]
> She ordered my deliverance [ ]
> "Fear not!" she said, "I [will]
> "Whatever one sees (?) of a dream [ ]
> She ordered my deliverance, "Most wre[tched] indeed is he,
> "Whoever he might be, the one who saw the vision at night" ([27]).

Eine Möglichkeit, der Frage nach dem Sitz im Leben von Ps 3 näherzukommen, besteht darin, ihn zu bestimmten biblischen Erzählungen in Beziehung zu setzen: "Looking backward into the text ... may be more

([24]) GASTER, "Dreams", 208.

([25]) Vgl. auch Ijob 4,12-16:

> Aber zu mir stahl sich ein Wort,
> und mein Ohr vernahm ein Flüstern von ihm her,
> in Gedanken, die aus Nachtgesichten kommen,
> wenn auf Menschen Tiefschlaf fällt —
> ein Entsetzen ergriff mich und ein Zittern,
> all meine Gebeine durchzuckte der Schreck:
> es geht ein Wehen an mir vorüber,
> es sträuben sich die Haare meines Leibes.
> Da steht es — doch ich erkenne sein Aussehen nicht —
> eine Gestalt vor meinen Augen;
> das Flüstern einer Stimme höre ich:
> "Ist wohl ein Mensch gerecht vor Gott,
> vor seinem Schöpfer rein ein Mann?"

([26]) S. die Übersetzung von B.R. FOSTER, *Before the Muses*. An Anthology of Akkadian Literature (Bethesda, MD 21996) 306-323.

([27]) Tafel III, 29-38 (FOSTER, *Before the Muses*, 318). Vgl. auch die Deutung des Traumorakels bei P.D. MILLER, *They Cried to the Lord*. The Form and Theology of Biblical Prayer (Minneapolis 1994) 148-149.

usefully and helpfully done by relating the laments to narrative and historical context" ([28]). Die Überschrift des Psalms (V. 1) verortet ihn in der Szene von Davids Flucht vor Absalom. Das mag mit dem Versuch zusammenhängen, den Individualpsalmen einen Platz in der Biographie *König Davids* zuzuweisen. Sucht man unabhängig davon nach einem narrativen Kontext, in dem Ps 3 gesprochen worden sein könnte, so kommt dafür vor allem 1 Kön 19,3-8 in Betracht, die Szene wo Elia vor Isebel, die ihm mit dem Tode droht, in die Wüste flieht und sich — wie der Beter von Ps 3 von Feinden bedrängt (Ps 3,2-3) — zum Sterben unter einen Ginsterstrauch setzt (VV. 1-4):

> Da wünschte er sich den Tod und sprach: "Es ist genug! So nimm nun, Herr, mein Leben hin, denn ich bin nicht besser als meine Väter". Dann legte er sich unter dem Ginsterstrauche schlafen (וישכב וישן) ([29]). Auf einmal aber berührte ihn ein Engel und sprach zu ihm: "Steh auf und iß!" Als er sich umschaute, siehe, da fand sich zu seinen Häupten ein geröstetes Brot nebst einem Krug mit Wasser. Da aß er und trank und legte sich wieder schlafen. Und der Engel des Herrn kam zum zweitenmal, berührte ihn und sprach: "Steh auf und iß! sonst ist der Weg zu weit für dich". Da stand er auf, aß und trank und wanderte dann kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis an den Gottesberg Horeb (1 Kön 19,4b-8).

Genau wie der Beter von Ps 3,6 legt sich Elia von Feinden bedrängt schlafen. Ein *Engel* weckt ihn aus dem Schlaf und zeigt ihm, wie er sich stärken soll. Vielleicht kommt dies dem nahe, was Ps 3,6 in den Worten zusammenfaßt: "Ich lag und schlief; ich bin erwacht, denn JHWH stützt mich". Die Wendung כ יהוה יסמכני faßt sehr genau das zusammen, was Elia in der Begegnung mit dem Engel erfährt. Es wird hier zwar nichts von einem *Traum* Elias erzählt. Aber die Stärkung, die er erfährt, läßt sich auch nicht faktisch-empirisch erklären: das geröstete Brot und der Krug mit Wasser sind ebensowenig faktische Realität wie der Engel selbst. Dennoch ist die Stärkung wirklich. Kraft dieser Stärkung kann Elia 40 Tage und Nächte laufen.

Auch bei Elia handelt es sich nicht um eine Inkubation im Tempel. Es geht ihm nicht darum, den Willen der Gottheit zu erforschen. Im Gegenteil, er erwartet nichts von Gott, sondern legt sich zum Sterben hin. Es scheint Situationen gegeben zu haben, in denen sich JHWH dem von Feinden Bedrohten im Schlaf heilvoll vergegenwärtigte. Ps 3 ist ein nach einer derartigen Heilserfahrung gesprochenes Gebet ([30]).

Vogt-Sanmann-Weg 8
D-22927 Grosshansdorf
Germany

Christoph SCHROEDER

([28]) P.D. MILLER, "Trouble and Woe. Interpreting the Biblical Laments", *Interpretation* 37 (1983) 36.

([29]) Vgl. Ps 3,6: שכבתי וישנה.

([30]) Dieses Ergebnis stellt in gewisser Weise die von der Formgeschichte als selbstverständlich vorausgesetzte Annahme in Frage, die Psalmen seien formularische bzw. agendarische Gebete für typisierte kultische Gelegenheiten.

SUMMARY

Psalm 3 is not a morning hymn, but rather a prayer that was spoken by someone praying at night. It was through an oracle heard during a dream that the person who was in prayer and awakened from his sleep experienced YHWH's assistance. When awake the person calls upon YHWH to allow that which he experienced in his dream to become a reality now (v. 8). Thus, there is no need to assume that the priests spoke an oracle of salvation to the petitioner between verses vv. 8aα-8aβ (against Begrich and Beyerlin). The change of mood in the person who is praying does not occur between verses 8aα-8aβ but rather takes place before the psalm itself and is based on the experience described in v. 6. Psalm 3 is not an example of incubation rite in the temple, but serves as a witness to the fact that YHWH could represent himself as saviour in various situations to a person asleep hard pressed by the enemy.

Der Text und die Texte. Berührpunkte von Textkritik, Textgeschichte und Interpretationsgeschichte am Beispiel von Ps 126

Wie kaum ein Feld biblischer Exegese hat aufgrund der Textfunde von Qumran die Disziplin der alttestamentlichen Textkritik in den letzten Jahrzehnten einen geradezu revolutionär zu nennenden Paradigmenwechsel erfahren, der sich vor allem in den wichtigsten Arbeiten E. Tovs (1) niedergeschlagen hat. Dabei ist noch längst nicht alles Material veröffentlicht, geschweige denn wissenschaftlich verwertet. Vor diesem Hintergrund ist die große Untersuchung P.W. Flints (2), die in aller Ausführlichkeit das in der judäischen Wüste gefundene Gesamtmaterial an Psalmentexten verarbeitet, umso mehr zu würdigen. Von unschätzbarem Wert sind vor allem Flints Übersichten und Beschreibungen der Psalmenmanuskripte aus Qumran sowie die tabellarischen Auflistungen der in den Manuskripten enthaltenen Varianten. Die folgende Untersuchung hat nun nicht eine Auseinandersetzung mit den vieldiskutierten Thesen Flints zur Entstehung des Psalters zum Ziel (3), sondern möchte aufzeigen, in welcher Weise sich die von Flint aufbereiteten Materialien aus Qumran für weitere Forschungen auswerten lassen:

(1) Auf *deskriptiver Ebene* hat Flint vor allem die Varianten und Bezüge der Qumran-Manuskripte zum masoretischen Text (= MT) und zur LXX aufgewiesen. Es wäre nun notwendig, diese Varianten und Bezüge für *einzelne Manuskripte* und wiederum *einzelne Texte* noch stärker herauszuarbeiten und zu werten. Daneben sieht es auch Flint als ein lohnendes Unternehmen an, Bezüge zur syrischen Überlieferung aufzuzeigen (4).

(2) Auf *überlieferungsgeschichtlicher* und *rezeptionsgeschichtlicher Ebene* kann nun auch für einzelne Texte ein zusätzliches Stück des Weges nachgezeichnet werden.

(3) Auf *theologischer Ebene* ist es notwendig, sowohl für einzelne Texte, als auch für gesamte Manuskripte sich in den Varianten eventuell zeigende Tendenzen herauszuarbeiten — ein insgesamt weiter, vielleicht steinig erscheinender, aber sicherlich lohnender Weg.

(1) Als Hauptwerk sei hier nur genannt: E. Tov, *Der Text der Hebräischen Bibel.* Handbuch der Textkritik (Stuttgart 1997).

(2) P.W. Flint, *The Dead Sea Psalms Scroll and the Book of Psalms* (STDJ 17; Leiden 1997).

(3) Eine Reihe von Kritikpunkten seien nur ganz kurz angetippt: (1) In der Methode, Beziehungen unter den einzelnen Psalmenmanuskripten zu erweisen, kommen m.E. alle Arten paläographischer Details zu kurz. (2) Flints Folgerungen aus dem statistischen Befund der Psalmenmanuskripte aus Qumran gehen weit über das hinaus, was die vorhandenen Zahlen und Daten leisten können. (3) Die Behauptung, der von Flint postulierte "11QPs[a]-Psalter" finde sich in drei Exemplaren, nämlich 11QPs[a], 11QPs[b] und 4QPs[e], ruht vor allem für das Manuskript 4QPs[e] auf geradezu "tönernen" Füßen.

(4) Vgl. Flint, *Dead Sea Scrolls,* 241.

Ein kleines Stück dieses Weges soll nun an einem übersichtlichen Beispiel skizziert werden. Für die Auswahl von Ps 126 spricht neben seiner Kürze auch die Tatsache, dass er zumindest fragmentarisch in drei unterschiedlichen Manuskripten aus Qumran erhalten ist. Während 11QPs^a bis auf einige Worte den Text des gesamten Psalmes bietet, finden sich in 4QPs^e die VV. 126,1-5 und in 1QPs^b zumindest ein Teil von V. 126,6.

11QPs^a iv 9-15 (5)

1 שיר המעלות בשוב יהוה
[ ]היינו כחלוֹמים 2 אז ימלא שחוק פינו ולשוננו
[ ]אֹמרו בגויים הגדיל יהוה לעשות עם
[3]יל יהוה לעשות עמנו היינו שמחים
[4](6) וה את שבותינו כאפיקים בנגב 5 הזורעים
[ ]הֹ יקצורו 6 הלוך ילך ובכו נושאי משך הזרע
[ ]נֹה נושאי אלומותו

4QPs^e 26 i 5-9 (7)

1 שיר המעלות בשוב יה[ ]את שבות
[ ]כֹחלמים 2 אז ימלא שחוק פינו ול[ ]נֹנו רנה
[ ]בֹגויים הגדיל יהוה לעשות עם אלה 3 הגדיל
[ ]היינו שמחים 4 שבה יהוה [ ]תֹ
[ ]בֹנגב 5 הזורעים בדֹמֹעֹהֹ [ ]

1QPs^b (8)

]נֹושאי אלוֹמֹ[

Einbettung der Texte in die Sammlung

In allen drei Manuskripten, in denen Ps 126 oder Teile davon enthalten sind, lässt sich beobachten, dass der Text in die Reihe der sog. "Wallfahrtspsalmen" eingebettet ist, wobei die masoretische Reihenfolge nicht durchbrochen wird.

1QPs^b bietet Ps 126,6 und 127,1-5. Außerdem ist Ps 128,3 erhalten. Über weitere Abfolgen kann nichts gesagt werden (9).

4QPs^e enthält in Frag. 26 i ebenfalls eine Reihe von Wallfahrtspsalmen mit der Abfolge 125–126, worauf wahrscheinlich Ps 127 und 128 folgten.

(5) Vgl. J.A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11 (11QPs^a)* (DJD 4; Oxford 1965) 25. Die Zeichen אֹ (Punkt über dem Konsonanten) bzw. אֺ (Kreis über dem Konsonanten) bedeuten wie bei Sanders eine höchstwahrscheinliche bzw. eine unsichere Lesung. Die Tetragrammata sind im Manuskript von zweiter Hand in paläohebräischer Schrift nachgetragen.

(6) Die letzten beiden Konsonanten eines Tetragrammes — im Manuskript erkennbar an der paläohebräischen Schrift.

(7) Vgl. P.W. FLINT, "The '11QPs^a-Psalter' in the Dead Sea Scrolls. Including the Preliminary Edition of 4QPs^{e}", *The Quest for Context and Meaning*. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders (Hrsg. C.A. EVANS – S. TALMON) (Leiden 1997) 191. Weggelassen wurden Flints Rekonstruktionen des fehlenden Textes in den eckigen Klammern. Die kleingedruckten Textteile in Zeile 1 (im Fragment Zeile 5) und Zeile 3 (im Fragment Zeile 7) sind erst nachträglich in den Text eingefügt.

(8) Vgl. D. BARTHÉLEMY – J.T. MILIK, *Qumran Cave 1* (DJD 1; Oxford 1955) 71.

(9) Vgl. ibid., 71.

Erhalten sind außerdem Reste von Ps 120 (Frag. 25), sowie Ps 129 und 130 (Frag. 26 ii) ([10]).

Auf den Überresten der großen Psalmenrolle 11QPs[a] finden sich als erhaltene Texte Teile von 41 Psalmen aus den beiden letzten Büchern des kanonischen Psalters, also aus Ps 90–150. Auffallend ist dabei sofort die nichtkanonische Anordnung der bekannten Psalmen. Daneben finden sich ab Kolumne xviii Kompositionen, die überhaupt nicht aus dem kanonischen Psalter bekannt sind, ja einige bis zur Entdeckung der großen Psalmenrolle unbekannte Texte wie "Plea for Deliverance" (Kol. xix), "Apostrophe for Zion" (Kol. xxii), "Hymn to the Creator" (Kol. xxvi) und die "David's Compositions" (Kol. xxvii), die einzige Prosakomposition der gesamten Sammlung ([11]). Sie preist David als den Autor von 4050 Psalmen und Liedern. Vor diesem Hintergrund ist es besonders auffallend, dass auch 11QPs[a] in den Kolumnen iii bis vi die nahezu vollständige Reihe der masoretischen Wallfahrtspsalmen von Ps 121 ([12]) an bis 132 bietet. Nach Ps 132,18 (Kol. vi 10) folgt, signalisiert durch freies Zeilenende, mit Ps 119 eine neue Einheit. Im Gegensatz zur masoretischen Reihenfolge sind also in 11QPs[a] die beiden Psalmen 133 und 134 nicht mit der Sammlung der Wallfahrtspsalmen verbunden. Dies ist umso erstaunlicher, als sich zumindest für Ps 133 die Überschrift שיר המעלות לדויד erhalten hat (Kol. xxiii 7) — Ps 134 ist in V. 1 leider fragmentarisch.

Die genannten Manuskripte setzen also eine zumindest bis zu einem gewissen Grade festgefügte Sammlung bzw. Teilsammlung der Wallfahrtspsalmen voraus. Interessant ist, dass mit 11QPs[a] das einzige Manuskript, in dem Ps 133 *und* 134 enthalten sind, insgesamt ihre Reihenfolge (auch die Tatsache, dass sie nach 120–132 stehen) und bei Ps 133 auch die Überschrift bewahren. Es darf also die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, dass 11QPs[a] die Gruppe der Wallfahrtspsalmen als Gesamteinheit kannte, sie zum Teil (Ps 120–132) auch als solche einfügte, die Ps 133 und 134 aber aus der vorliegenden Sammlung herauslöste und an späterer Stelle in die eigene Sammlung einbettete ([13]).

Kleinere Varianten in den Qumranmanuskripten — eingeordnet in die Überlieferungsgeschichte des Textes

Ps 126 wird in 11QPs[a] durch Alinea von Ps 125 abgegrenzt. In 4QPs[e] besteht zwischen Ps 125 und 126 zumindest ein Spatium, jedoch beginnt Ps 126 in derselben Zeile, in der 125 endet.

Die Überschrift des Psalmes

Die Überschrift des Psalmes ist in 11QPs[a] übereinstimmend mit dem MT erhalten und wird dabei nicht durch irgendwelche Einschnitte vom

([10]) Vgl. FLINT, "The '11QPs[a]-Psalter' in the Dead Sea Scrolls", 191-192.

([11]) Vgl. SANDERS, *Psalms Scroll*, 5-6.

([12]) Ps 120 fehlt wohl nur, weil das Manuskript an dieser Stelle nur fragmentarisch erhalten ist.

([13]) Mögliche Motive hierfür ließen sich aber erst in einer Gesamtuntersuchung von 11QPs[a] ermitteln — ein Thema, das für die vorliegende Untersuchung zu weit führen würde.

Kontext abgegrenzt. Dagegen fehlte sie ursprünglich in 4QPs^{e} und wurde dort erst nachträglich korrigierend eingefügt (14). Ein Fehlen der Überschrift ist auch für die Peschitta festzuhalten. Die LXX übersetzt mit Ὠιδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, was als "Gesang der/für die Aufstiege" (15), aber auch als "Gesang für die Stufen" interpretiert werden kann. Die Syrohexapla gibt dies mit ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܡܣܩܬܐ ("Lob für die Aufstiege") wieder (16), die Vulgata versteht sowohl in der Version Iuxta LXX, als auch Iuxta Hebraeos "Canticum Graduum", also "Gesang für die Stufen".

Vers 1b

Da der erste Teil von Zeile 10 in Kolumne iv fehlt, bietet 11QPs^{a} leider keinen Anhaltspunkt für die Frage nach dem textkritisch umstrittenen שיבת in V. 1 (17). Die Stelle ist aber in 4QPs^{e} erhalten. Das Manuskript bietet hier die Lesung שבות statt des masoretischen שיבת, eine Variante, die auch einige Handschriften des MT bezeugen (18). Hierzu ist interessant, dass lange Zeit über die etymologische Herleitung des Begriffes שבות diskutiert wurde. Dabei wurden und werden z.T. noch heute die Möglichkeiten einer Herleitung aus שבה ("gefangen wegführen") oder שוב ("wenden") diskutiert, wobei letzteres favorisiert wird. Bei einer Vorlage, wie sie 4QPs^{e} bietet, ließe sich jedenfalls der in der LXX Ps 125,1 gebrauchte Begriff αἰχμαλωσία ("Gefangenschaft") als Übersetzung leichter erklären. In dieser Weise versteht auch der Psalter Iuxta Hebraeos, der mit dem Begriff "Captivitas" übersetzt, seine Vorlage. Übereinstimmend damit interpretiert die Peschitta hier mit dem Begriff ܫܒܝܬܐ, das — abgeleitet von dem Verb ܫܒܐ — von Payne Smith ebenfalls als "captivitas" verstanden wird (19). Nur der Vollständigkeit halber sei noch das Psalmentargum erwähnt, das in Ps 126,1 "Gefangenschaft" interpretiert (20).

Eine Wurzel dieser textlichen Unterschiede dürfte in der geringen Unterscheidbarkeit der Buchstaben י und ו liegen. Der Wechsel zwischen

(14) Die gleiche Korrektur findet sich interessanterweise auch für Ps 130,1, so dass in keinem der erhaltenen Wallfahrtspsalmen des Manuskripts 4QPs^{e} eine Überschrift im ursprünglichen Text erhalten ist. Leider geht aus den Angaben Flints ("The '11QPs^{a}-Psalter' in the Dead Sea Scrolls", 185) nicht eindeutig hervor, ob die Korrekturen auf Frag. 26 von einer anderen Hand als der des Schreibers des Haupttextes stammen, obwohl Flint dies vorauszusetzen scheint. Eine Entscheidung anhand der beigefügten Fotografie (FLINT, "The '11QPs^{a}-Psalter' in the Dead Sea Scrolls", Plate 3) erscheint mir unmöglich.

(15) Dabei kann das Verb ἀναβαίνω durchaus als Terminus technicus für die Wallfahrt *hinauf* nach Jerusalem verstanden werden.

(16) Der Text der Syrohexapla wird zitiert nach R.J.V. HIEBERT, *The "Syrohexaplaric" Psalter* (SBLSCS 27; Cambridge 1989).

(17) Vor allem in der älteren Forschung wurde stattdessen häufig die Lesart שבות vorgeschlagen. Vgl. u.a. A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms*. Psalm 73–150 (NCeB; London 1972) 864; F. BAETHGEN, *Die Psalmen* (HAT 2/2, Göttingen 21897) 379; C.A. BRIGGS – E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (ICC 23/2; Edinburgh ^{4}1951) 457; B. DUHM, *Die Psalmen* (KHC; Freiburg i. Br. 1899) 274; H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT 15/2; Neukirchen ^{5}1978) 1031; W.O.E. OESTERLEY, *The Psalms*. Translated with Text-Critical and Exegetical Notes (London 1962) 515. Erst seit der Veröffentlichung der aramäischen Sefire-Inschriften, in denen das Wort begegnete, veränderte sich das Bild.

(18) Daneben findet sich in einigen Handschriften auch die Lesart שבית, vgl. BHS z. St.

(19) Vgl. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus* (Oxford 1901) II, 4020.

(20) Zum Text des Psalmentargums vgl. L. DIEZ MERINO, *Targum de Salmos*. Edición Príncipe del Ms. Villa-Amil n. 5 de Alfonso de Zamorana (BHBib 6; Madrid 1982) 178.

שבות/שבית einerseits und שיבת andererseits ist leicht als Schreiberfehler erklärbar. Als dritte Stufe der textlichen Entwicklung hin zur LXX lässt sich dann die — wohl falsche — etymologische Interpretation der Vorlage שבות rekonstruieren.

Besonders interessant ist das Ende von V. 1. Für das im MT erscheinende Wort חלמים hat 11QPs[a] möglicherweise חלומים. Leider ist gerade an dieser Stelle das mögliche ו kaum vom einem י zu unterscheiden — so wirkt z.B. das י des Wortes שיר in Kolumne iv 9 eher größer als der als ו gelesene Buchstabe in Zeile 10 ([21]). Sollte tatsächlich ו zu lesen sein, ergäben sich folgende Konsequenzen. Da mit ו in der qumranischen Orthographie vor allem die verschiedenen o- und u-Laute wiedergegeben werden ([22]), läßt sich die Form חלומים dann am besten als *passives* Partizip deuten. In diesem Falle kann aber nicht mehr auf die Bedeutung "träumen" des Verbs חלם zurückgegriffen werden, eher wäre für "genesen, kräftig werden" zu plädieren. Interessanterweise bietet 4QPs[e] an dieser wichtigen Stelle eine Variante zu 11QPs[a]: Das Manuskript liest hier genau den Konsonantenbestand des MT: חלמים. Auch an dieser Stelle zeigen sich deutliche Abweichungen in der Überlieferungs- bzw. Interpretationsgeschichte. Die LXX übersetzt an dieser Stelle ὡς παρακεκλημένοι ("wie Getröstete/Gestärkte"), die griechischen Rezensionen Aquila, Theodotion und Symmachus ([23]) bieten dagegen übereinstimmend ὡσεὶ ἐνυπνιαζόμενοι ("wie Träumende"). Der Unterschied zwischen MT und LXX-Fassung zeigt sich auch in den lateinischen Versionen Iuxta LXX ("sicut consolati": "wie Getröstete/Zufriedengestellte") und Iuxta Hebraeos ("quasi somniantes": "gleich Träumenden"). Interessanterweise bietet die Peschitta eine weitere Variante des Textes an: ܐܝܟ ܗܘܝܢ ܕܚܕܝܢ. Dabei leitet sich das Partizip *Pe*ʿ*al* (Plural aktiv) ܚܕܝܢ, was dem hebräischen הדה entspricht, ab, und läßt sich mit "wie die sich Freuenden" wiedergeben. Da das Syrische zum einen mit ܚܠܡ ein sehr nahes Äquivalent zum hebräischen חלם kennt, andererseits aber in den VV. 5 und 6 der hebräische Begriff רנה mit dem von ܚܕܐ abgeleiteten ܚܕܘܬܐ wiedergegeben wird, ist für die Peschitta an dieser Stelle eine Vorlage wahrscheinlich zu machen, die keiner der hebräischen Varianten entspricht. Dagegen läßt sich die Übersetzung der LXX am besten als Interpretation eines hebräischen Textes der Form חלומים erklären.

Vers 2

In V. 2 bieten 11QPs[a] und 4QPs[e] nun gegenüber dem MT die gemeinsame orthographische Variante בגויים (Qumran) gegen בגוים (MT). Daneben unterscheiden sich aber 4QPs[e] und 11QPs[a] voneinander durch die Schreibung des Tetragrammes — und dies an dieser Stelle sogar in zweierlei Hinsicht:

(i) Allgemein ist als in seiner Bedeutung noch nicht endgültig zu beurteilender Unterschied festzuhalten, dass in 11QPs[e] die Tetragrammata *nach* der Fertigstellung des Haupttextes wohl von mindestens einer weiteren

([21]) Zur Unterscheidung der beiden Buchstaben vgl. SANDERS, *Psalms Scroll*, 9.

([22]) Vgl. zur *Plene*-Schreibung v.a. E. QIMRON, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (HSS 29; Atlanta 1986) 17-24.

([23]) Die Rezensionen der griechischen Übersetzung werden zitiert nach F. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt fragmenta* (Hildesheim 1964) II, 283-284.

Hand in *paläohebräischer Schrift* in die dafür extra freigelassenen Lücken nachgetragen wurden ([24]). 4QPs^{e} dagegen bietet die Tetragrammata in der üblichen Quadratschrift.

(ii) Im Manuskript 4QPs^{e} wurde das Tetragramm aus Ps 126,2b allerdings erst nachträglich als Korrektur eingefügt, so dass der ursprüngliche Text im Munde der "Gojim" lautete: הגדיל לעשות עם אלה. Eine Entscheidung in der Frage, ob hier ein einfacher Schreiberfehler vorliegt oder etwa das Tetragramm im Munde der "Völker" bewusst weggelassen wurde, lässt sich m.E. nicht begründet treffen ([25]).

Folgende Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte von V. 2 verdienen außerdem festgehalten zu werden.

Die LXX gibt das Wort שחוק des MT mit χαρά, ("Freude") wieder, während Aquila und Symmachus präziser mit γέλος ("Lachen") übersetzen. An der Stelle des Begriffes רנה wählt die LXX ἀγαλλίασις ("große Freude, Jubel"), Aquila dagegen überraschend αἴνεσις ("Lob, Preis"), Symmachus εὐφημία ("religiöses Schweigen, andächtiges Gebet, freudiger Zuruf"). In die Richtung Aquilas gehen auch der Psalter Iuxta Hebraeos, der mit "laus" ("Lob") übersetzt, und die Peschitta: Der Begriff ܬܫܒܘܚܬܐ, abzuleiten von der Wurzel ܫܒܚ, bedeutet ebenfalls "Lob, Preis". Der Befund ist umso erstaunlicher, als die Peschitta an den beiden anderen Stellen, in denen der MT רנה liest, den Begriff ܚܕܘܬܐ ("Freude"), die Vulgata Iuxta Hebraeos "exultatio" setzt. Selbst wenn Hieronymus hier von Aquila beeinflusst sein sollte, lässt sich mit den obigen Argumenten doch für Aquila und die Peschitta eine vom uns überlieferten MT abweichende Vorlage wahrscheinlich machen.

So bleibt für den schwierigen Abschnitt der VV. 1-2 noch die Frage zu klären, wie die einzelnen Übersetzungen die Verbformen des Hebräischen interpretieren. Die LXX übersetzt das hebräische Perfekt היינו mit dem Aorist ἐγενήθημεν und entscheidet sich in gleicher Weise für den Aorist in der Übersetzung des Imperfekts ימלא (ἐπλήσθη) in V. 2a ([26]). In V. 2b wechselt sie aber mit dem Verb ἐροῦσιν in das Präsens. Unter den Übersetzungen der LXX lässt sich dies gut im Psalterium Iuxta LXX (1: facti sumus – 2a: repletum est – 2b: dicent) und selbst in der Syrohexapla (1: syr. Perfekt: ܗܘܝܢ – 2a: syr.

([24]) Vgl. hierzu die Argumentation bei A. Wolters, "The Tetragrammaton in the Psalms Scroll", *Textus* 18 (1995) 87-99. Wichtige Beiträge zur Bedeutung der paläohebräischen Schreibung der Tetragrammata lieferten auch J.P. Siegel, "The Employment of Paleo-Hebrew Characters for the Divine Names at Qumran in the Light of Tannaitic Sources", *HUCA* 42 (1971) 159-172, und P.W. Skehan, "The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint", *BIOSCS* 13 (1980) 14-43.

([25]) Die Problematik erschwert sich zusätzlich durch die Tatsache, dass der zu V. 2b teilweise gleichlautende V. 3a in 4QPs^{e} nicht erhalten ist. Die Länge der fehlenden Zeile lässt aber vermuten, dass in V. 3a ursprünglich das Tetragramm vorhanden war. Vgl. Flint, "The '11QPs^{a}-Psalter' in the Dead Sea Scrolls", 191. Plate 3.

([26]) Dass das hebräische Perfekt Qatal in der LXX-Übersetzung der Psalmen nahezu automatisch mit dem Indikativ Aorist des Griechischen wiedergegeben wird, zeigt u.a. die Untersuchung von J.A. Sailhamer, *The Translation Technique of the Greek Septuagint for the Hebrew Verbs and Participles in Psalms 3–41* (Studies in Biblical Greek 2; New York 1991), 22-23, 44. Deutlich flexibler handhaben die LXX-Übersetzer die hebräischen Imperfekte, die sie in den Pss 3–41 in knapp der Hälfte der Fälle mit Futur, aber auch in einem Fünftel der Fälle mit Indikativ Aorist übersetzen.

Perfekt: ܐܬܡܠܝ – 2b: ܢܐܡܪܘܢ) nachvollziehen. Dagegen übersetzt die Peschitta in folgender Weise: 1: syr. Perfekt: ܗܘܝܢ – 2a: syr. Imperfekt: ܬܬܡܠܐ – 2b: syr. Imperfekt: ܢܐܡܪܘܢ). Der Psalter Iuxta Hebraeos interpretiert: 1: facti sumus – 2a: implebitur – 2b: dicent.

Vers 3

In V. 3 bietet keine der Qumranhandschriften eine Variante zum MT. Ebenso lassen sich m.E. in den verschiedenen Versionen keine notierenswerten Auffälligkeiten festhalten.

Vers 4

In V. 4 ergibt sich zunächst wieder das Problem des Begriffes שבות, das in ähnlicher Weise schon in V. 1 begegnete. 11QPs[a] liest hier שבותינו, wohl nur eine orthographische Variante zum masoretischen שבותנו, kann doch in den Qumrantexten der Buchstabe י einen *e*-Laut repräsentieren ([27]). Leider fehlt das Wort in 4QPs[e] und natürlich auch in 1QPs[b], das ja erst mit V. 6 einsetzt. Die einzelnen Übersetzungen interpretieren hier in einer Weise, wie sie dies auch in V. 1 tun.

Interessant ist vielleicht noch die *Interpretation* des Nachsatzes כאפיקים בנגב in den einzelnen Übersetzungen. Bereits die אפיקים werden unterschiedlich verstanden. Die LXX übersetzt mit dem Begriff χείμαρρος (Etymologie: χεῖμα ῥέω). Gemeint ist also ein Bach, der im Winter fließt und im Sommer ausgetrocknet ist. Aquila dagegen setzt καταρροία, also einen Bach, der (wohl vom Berg) *herab*fließt, Symmachus wiederum ὀχετός, was eher einen "Bewässerungskanal" meint. Der Psalter Iuxta LXX übersetzt "torrens" ("Wildbach"), Iuxta Hebraeos "rivus" ("Bach, Strom, Wasserrinne, Kanal"). Der syrische Begriff ܦܪܕܐ (Peschitta) kann u.a. "Quelle, Ort, an dem Wasser hervorkommt", aber auch "wilder Bach" bedeuten. All diese Variationen, die sich nahezu beliebig fortsetzen ließen und die im Deutschen nur äußerst ungenügend wiedergegeben werden können, lassen natürlich nicht auf textliche Unterschiede in den einzelnen Vorlagen schließen, zeigen aber ein wenig die Bandbreite der wechselnden Bilder und Assoziationen auf, die bei unterschiedlichen — an sich im naiven Sinne "richtigen" — Übersetzungen einer Wendung in verschiedene Sprachen entstehen können. Dass mit dieser Verschiebung des Vergleichspunktes natürlich auch eine Verschiebung in der Vorstellung vom rettenden Handeln YHWHs einhergeht, braucht wohl nicht mehr eigens betont zu werden.

In ähnlicher Weise verändern sich die Assoziationen, die mit dem Begriff נגב verbunden sind. Während der Beter des masoretischen Psalmes in Palästina mit diesem Begriff wohl die noch heute als "Negev" bezeichnete Wüste im Süden des Landes assoziieren dürfte, verliert sich die Bedeutungskomponente "Wüste" in den Übersetzungen und wird dort zugunsten der Komponente "Süden" aufgegeben.

Vers 5

In V. 5 soll nur auf zwei orthographische Varianten im Bezug auf den MT hingewiesen werden: Es handelt sich um die Worte זורעים (in 11QPs[a] und

([27]) Vgl. QIMRON, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 19-20.

4QPs[e] statt des masoretischen זרעים) und יקצורו (in 11QPs[a] anstelle von יקצרו im MT). Auch die Versionen zeigen hier keine auffallenden Abweichungen oder interessant erscheinende Interpretationen.

Vers 6

Schwierig zu beurteilen ist V. 6a in 11QPs[a]. Der Text liest offensichtlich im ersten Abschnitt הלוך ילך, was dem MT entsprechen würde, fährt aber dann syntaktisch unmöglich mit ובכו fort. Da sich der Text auch weiterhin mit den Pluralen נושאי fortsetzt, könnte hier im ersten Teil ein Schreiberfehler für הלוך ילכו ובכו vorliegen. Tatsächlich wirken die beiden entscheidenden Worte in Kolumne iv 14 im Gegensatz zu den umliegenden Begriffen geradezu zusammengeklebt ([28]). Solche kleinen, gerade im unvokalisierten Bereich schnell entstehenden Schreiberfehler in welche Richtung auch immer können leicht Varianten wie die der LXX erklären, die ebenfalls in V. 6a pluralisch πορευόμενοι ἐπορεύοντο καὶ ἔκλαιον übersetzt, eine Variante, die sich natürlich auch in den lateinischen Psalterien Iuxta Hebraeos und Iuxta LXX widerspiegelt ([29]).

Eng zusammenhängend mit V. 6aα ist natürlich auch das schon angesprochene נושאי in 6aα und 6bβ (11QPs[a], letzteres auch von 1QPs[b] bezeugt), was wiederum die LXX mit dem Plural αἴροντες übersetzt. Die Peschitta gibt den Text von Ps 126,6 nahe am Hebräischen wieder, allerdings mit der Einschränkung, dass das hebräische משך־הזרע nur mit ܙܪܥܐ ("Same") übersetzt wird und dem hebräischen אלמתיו nur ܟܦܐ ("Handfläche, Handvoll, Garbe") ohne Pronominalsuffix entspricht ([30]).

Zusammenfassende Beurteilung

Zu den Qumran-Manuskripten

Die erhaltenen Fassungen von Ps 126 zeigen nur geringe Varianten gegenüber dem Konsonantenbestand des MT.

An großen Unterschieden zwischen 4QPs[e] und 11QPs[a] ist die bei Flint m.E. unterschätzte unterschiedliche Behandlung der Tetragrammata zu erwähnen, aber auch die Tatsache, dass die Textform, die 4QPs[e] bietet, nur durch das mehrfache Eingreifen einer korrigierenden Hand so klar mit der von 11QPs[a] übereinstimmt. In diesem Zusammenhang ist vor allem das ursprüngliche Fehlen der Überschriften über Ps 126 und 130 zu vermerken ([31]).

Auf orthographischer Ebene lässt sich besonders für 11QPs[a] die Tendenz zur *Plene*-Schreibung mit Hilfe von *Matres lectionis* bestätigen. Beispiele dafür wären das umstrittene חלומים (V. 1), גויים (V. 2), שבותינו (V. 4), זורעים, יקצורו (V. 5) נושאי (V. 6a.b, letzteres auch für 1QPs[b]) und אלומותו (V. 6b). Von diesen Beispielen bietet 4QPs[e] das erste in von 11QPs[a] unterschiedener, die anderen aber nicht oder in mit 11QPs[a] übereinstimmender Schreibung.

([28]) Vgl. hierzu SANDERS, *Psalms Scroll*, 25. Plate V.

([29]) Denkbar ist allerdings auch die Möglichkeit, dass die LXX einen möglichen Singular ihrer Vorlage als Kollektiv-Form interpretierte und deswegen pluralisch übersetzte.

([30]) 11QPs[a] bietet hier außerdem die orthographische Variante אלומותו gegenüber אלמתיו des MT.

([31]) Über die Überschriften der anderen Wallfahrtspsalmen in 4QPs[e] kann wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes des Manuskriptes *keine Aussage* gemacht werden.

Auf der Ebene der Textvarianten zeigen sich für Ps 126 kaum Unterschiede zwischen 11QPs[a] und dem *korrigierten Text* von 4QPs[e] — es bleibt die Möglichkeit der Variante zwischen חלומים und חלמים in V. 1. Dagegen weist der *unkorrigierte Text* von 4QPs[e] durchaus deutliche Unterschiede zu dem von 11QPs[a] auf.

Eine Gesamtinterpretation der Textformen von Ps 126 in Qumran ist wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes der Manuskripte wohl nicht möglich. Von besonderer Bedeutung dürfte dabei die mögliche Variante חלומים (V. 1) sein. Hierzu sei nur auf W. Beyerlins Auslegung von Ps 126 hingewiesen, der seine gesamte Interpretation des Psalmes, dessen umstrittene Imperfekte in V. 2 er futurisch interpretiert, auf der semantischen Deutung des Begriffes חלמים aufbaut (32).

Vom hebräischen Psalm bis zur Vulgata

Nur als ein besonders deutliches Beispiel aus der überlieferungsgeschichtlichen Fülle seien zum Abschluss noch einmal die für die katholische Tradition so bedeutsamen Psalterien Iuxta LXX und Iuxta Hebraeos erwähnt. Aufgrund eines Zusammentreffens von Techniken der Übersetzung und Interpretation der eigenen Vorlage, aber auch textkritischer Probleme, müssen diese Texte völlig anders interpretiert werden als der MT. Im Gegensatz zu diesem tritt das Leitwort des "Wendens" ("Convertere") zurück, da die hebräische Figura Etymologica — wie schon in der LXX — nicht nachgeahmt werden kann. Auch das Motiv des "Jubels" verliert zumindest in Ps 125 Iuxta Hebraeos durch das Einsetzen des Begriffes "Laus" in V. 2 an Bedeutung.

Daneben zeigen sich nun gerade in der Syntax erhebliche Unterschiede. Die Wendung ב + Infinitiv wird in der LXX mit ἐν + Infinitiv wiedergegeben (33), dies ahmt wiederum der Psalter Iuxta LXX nach ("In Convertendo"), während Iuxta Hebraeos mit einem temporalen Nebensatz einsetzt. Als Apodosis des ersten Satzes wird nun sowohl in der LXX, als auch in den lateinischen Psalterien V. 1bβ gefaßt (34). Da aber die lateinischen Verbformen im Gegensatz zu den griechischen und vor allem den hebräischen *Zeitstufen* repräsentieren, können die Vulgata-Texte nicht wie der MT als Vorwegnahme der im Traum offenbarten Zukunft interpretiert werden. Sie

(32) Vgl. W. Beyerlin, *"Wir sind wie Träumende"*. Studien zum 126. Psalm (SBS 89; Stuttgart [1978]) 23-32. Beyerlin stellt heraus, dass in der Hebräischen Bibel mit der Vorstellung des Traumes unabdingbar der Schlaf verbunden ist. Dabei haben viele Texte des Alten Testaments die Möglichkeit im Blick, dass Gott im Medium des Traumes die Zukunft offenbart (vgl. u.a. Gen 37,5-9; Gen 41,1-7.28-36). Aufgrund des sich zeigenden Verhältnisses des im Traum Erlebten zur Wirklichkeit — aus irdischer Sicht sind die Offenbarungen Jahwes zukünftig — in der Wirklichkeit Gottes aber schon beschlossen und damit "perfekt" — interpretiert Beyerlin den ersten Teil des Psalmes futurisch: Die angezeigte Schicksalswende liegt zumindest aus irdischer Sicht noch in der Zukunft, im Ratschluß Jahwes ist sie aber schon "perfekt". Vgl. auch die aus der Interpretation Beyerlins sich ergebenden Konsequenzen für die formkritische Einordnung und Datierung des Psalmes.

(33) Dabei gibt diese für die LXX so typische "ungriechisch" klingende Übersetzung trotz allem besser den temporal nicht bestimmbaren Einsatz des hebräischen Psalmes wieder, als dies vielleicht durch einen ὅτε-Satz der Fall gewesen wäre.

(34) Dagegen lässt sich dieser Satzteil — היינו כחלמים — überzeugend auch als Parenthese zwischen 1bα und 2 auffassen.

schauen nicht voraus auf eine von Jahwe herbeizuführende Schicksalswende, sondern zurück auf die Wende der Gefangenschaft, die natürlich nur als Babylonisches Exil interpretierbar ist. Die Zurückschauenden wurden *damals* zu Getrösteten (Iuxta LXX) bzw. Träumenden (Iuxta Hebraeos) gemacht. Zwar läßt sich V. 3 in beiden Fällen so verstehen, dass die Freude bis in die Gegenwart reicht, das *Handeln Jahwes* aber liegt in der Vergangenheit. Umso deutlicher ist der Bruch zu V. 4. Hier wird erneut die Bitte um eine Wende der Gefangenschaft geäußert. Die Interpretation wird damit äußerst problematisch. Interessant sind nun noch die verwendeten Tempora in V. 6. Das Gehen und Weinen wird in beiden Fällen mit dem lateinischen Imperfekt übersetzt, das Kommen mit dem Futur: Für Ps 125 in den lateinischen Übersetzungen liegt also das Gehen und Weinen bereits in der Vergangenheit, das Kommen in Freude erst in der Zukunft — ein deutlicher Perspektivenwechsel gegenüber dem Hebräischen.

Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Regensburg
D-93040 Regensburg

Tobias NICKLAS

SUMMARY

Even the examination of short and manageable sections of a text such as that of Psalm 126 shows the benefit of combining the tools of textual criticism, the history of the text and the interpretation of the text in the formulation of a question. All of these elements have become interwoven in complicated and mutually dependent links, which to a certain degree can no longer with certainty be subdivided or separated. In this context the texts from Qumran constitute a new component which must be integrated, and owing to their ancient dating, they are of crucial importance.

Psalm 127,2b: a Return to Martin Luther

כן יתן לידידו שנא

To his beloved one He gives it in sleep

Ps 127,2b (1) is a much-discussed piece of text. Its first word, כן, is often considered problematic; even more the fourth and last, שנא, which is found only here in the Old Testament and whose function is controversial. There is a long tradition identifying שנא with שֵׁנָה and taking it as an object; it is found in the Septuagint version: ὅταν δῷ τοῖς ἀγαπητοῖς αὐτοῦ ὕπνον, 'when He gives sleep to his beloved ones'. Luther seems to have been the first to take שנא as a modifier, 'in sleep', translating 'seinen freunden gibt ers schlaffend' (2). Luther's interpretation — in which כן may refer to the yield of toiling (3) — has become quite common. It was accepted by the authoritative grammar of Gesenius – Kautzsch, mentioning in § 118i שנא of Ps 127,2 as one of the nouns that, without a preposition, may be used to denote the time of an action (4). In recent times it has been pointed out, however, that nouns used in this way are generally time designations themselves (5); in fact שנא would be the only exception. As to שֵׁנָה, it is never used adverbially to indicate time. This state of affairs seems to unsettle a long-standing interpretation.

I

After Martin Luther the interpretation of שנא as an object, 'sleep', was not quite given up (6). It has been defended, for instance, by Ernst Rosenmüller, and recently by V. Hamp (7) and O. Keel (8).

There are, however, two difficulties. The first of them is כן. Since it is unclear in what respect sleep, or God giving it, would correspond to people's

(1) Thus following the massoretic division.

(2) See V. Hamp, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf', Ps 127,2d", *Wort, Lied und Gottesspruch.* Festschrift für J. Ziegler (Hrsg. J. Schreiner) (FzB 2, Würzburg 1972) II, 76.

(3) Cf. e.g. F. Delitzsch, *Die Psalmen* (Leipzig [4]1883) 799: 'כֵּן gleicherweise d.i. Gleiches, wie ihrs nur immer durch mühe- und sorgenvolle Anstrengungen zu erschwingen vermöget'; H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT II/2; Göttingen [4]1926) 553: 'Wen Jahve aber zum Liebling erkoren hat, dem gibt er ebensoviel im Schlaf'.

(4) It is not essential that in Gesenius – Kautzsch the usage is regarded as *accusativus temporis*.

(5) Thus e.g. יום, לילה; also חצות לילה (Job 34,20), תחלת קציר שרעים [Q בתחלת] (2 Sam 21,9), ראש האשמרת התיכונה (Judg 7,19). See also Hamp, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf'", 75.

(6) In the following discussion of current interpretations no mention is made of conjectural readings; see for a survey J.A. Emerton, "The Meaning of *šēnāʾ* in Psalm cxxvii 2", *VT* 24 (1974) 22.

(7) Hamp, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf'", 76.

(8) O. Keel, "Psalm 127: Ein Lobpreis auf Den, der Schlaf und Kinder gibt", *Ein Gott, eine Offenbarung.* Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. Festschrift für Notker Füglister OSB zum 60. Geburtstag (Hrsg. F.V. Reiterer) (Würzburg 1991) 160.

toiling or its being in vain (v. 2a), the statement 'so He gives sleep to his beloved' does not fit in with the preceding part of the verse (9). Therefore some of those considering שנא an object argue that v. 2 has the 'alternative' כן (*HALAT*: כן I. 'right, correct'), which they render by 'rightly' (10), or 'verily' (11). This solution, however, is unsatisfactory. In the adverbial sense of 'rightly' כן I is not used anywhere else, while expressing confirmation it does not mean 'verily', but 'indeed' (Josh 2,4: 'indeed, these men came to me') (12). A remaining option is to read כי, which is found in two manuscripts and may be supposed in the Septuagint rendering (13). V. 2b could be translated then by 'for He gives sleep to his beloved' (14). From a grammatical point of view this is perfectly sound; yet it is no proper solution. The fact is that reading שנא as an object, apart from the difficulty of כן, presents a contextual problem. The statement 'He gives sleep to his beloved' makes sense if the preceding part of text is essentially a rejection of over-exertion, toiling which hardly leaves room for a night's sleep (15). This, however, is not the case. The tenor of vv. 1.2a is not that people do wrong by over-exerting themselves, but that their effort is in vain if God is not behind it. In v. 1 the notion 'toiling' is not essential, in the second distich it is even missing. It comes to the fore in v. 2, when the message is brought home by use of the second person and a picture of gruelling labour.

It may be asked whether indeed שנא is the same as שֵׁנָה. A remarkable suggestion has been offered by B.D. Eerdmans, who thinks the text has not שֵׁנָא, but שֹׂנֵא (16). Eerdmans renders v. 2b by 'this a hateful man will give to his dear friend', relating 'this' to the 'bread of toil'. Eerdman's interpretation is creative, but slightly absurd. How are we to imagine a hateful man giving the bread of toil to his dear friend? Moreover, שֹׂנֵא, as a noun, does not denote a 'hateful man', but an enemy. So we may return to שֵׁנָא. M. Dahood, referring to Syriac *šaynā*ʾ and Ethiopic *sene*ʾ, argues it means 'prosperity' (17).

(9) E.F.C. ROSENMÜLLER, *Scholia in Psalmos* (Lipsiae 1831) 638 has the following paraphrase: 'quemadmodum vos frustra fatigamini, ut vix pauxillum somno et quieti indulgeatis; ita e diverso Deus iis, quos diligit, quiete et sine curis et molestiis dormire concedit' — 'As you in vain exhaust yourselves, so that you can hardly indulge somewhat in sleep and rest, so, on the contrary, God allows those whom he loves to sleep quietly, without concerns and troubles'. The 'ita e diverso' is far from satisfactory.

(10) HAMP, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf'", 76: 'Ganz richtig gibt er seinem Liebling Schlaf'; KEEL, "Psalm 127", 159: 'Zu Recht gibt er seinen Lieblingen Schlaf'.

(11) M. BUTTENWIESER, *The Psalms*. Chronologically treated with a new translation (LBS; New York [2]1969) 806: 'Verily, he gives his beloved sleep'.

(12) The same perhaps in Am 5,14. When כן is used to denote proper or improper speaking (דבר: Ex 10,29; Num 27,7; etc.) or acting (עשׂה: 2 Kgs. 7,9 etc.), it may be object rather than adverb; cf. לא כן in 2 Kgs 17,9; Jer 23,10; 15,7; Isa 16,6 = Jer 48,30 (לא כן בדיו 'the impropriety of his boasts'?) . Sometimes it is not clear whether we are dealing with כן I or כן II. Further details in HAMP, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf'", 72-74.

(13) Since this כי could have originated from the difficulty found in כן, the option is not very attractive in itself.

(14) Thus e.g. D.E. FLEMING, "Psalm 127: Sleep for the Fearful, and Security in Sons", *ZAW* 107 (1995) 440. A temporal or concessive meaning ('when', 'although') does not suit the context. In a contrasting sense ('whereas') כי is not attested.

(15) Thus KEEL, "Psalm 127", 160-161.

(16) B.D. EERDMANS, *The Hebrew Book of Psalms* (OTS 4; Leiden 1947) 558-559.

(17) M. DAHOOD, *Psalms*. Introduction, translation, and notes (AB 17A; Garden City 1970) III, 223-224.

J.A. Emerton, accepting the existence of a Hebrew root שנה 'be high, be exalted' (*HALAT*: שנה III), argues for 'high estate' or 'honour' ([18]). It seems to be a drawback of Dahood's proposal that Syriac *šaynā*ʾ means 'peace, tranquility', rather than 'prosperity'; Emerton's suggestion, on the other hand, does not explain the aleph of שנא ([19]). It seems unnecessary, however, to enter at length into the linguistic matter, since the actual difficulty is an interpretative one. It is problematic in both proposals that a notion is added which, in view of vv. 1.2a, is not essential in the text. According to Dahood's explanation God gives prosperity; in Emerton's interpretation he gives high estate, or honour. However, it is not the pursuit of prosperity, high estate or honour that the text is about ([20]), but human effort in general.

I think we may have faith in tradition reading שנא as 'sleep'. In itself the notion 'sleep' has the advantage of being in opposition to the toiling pictured in v. 2a. As to the form שנא, in six or seven other cases the feminine ending *-ā* is denoted by aleph, apparently by Aramaic influence ([21]). The Aramaic form does not necessarily go back to the author; in an early stage of the textual tradition it may have crept in ([22]).

II

If indeed the word שנא means 'sleep', the problem of its function remains to be solved. H. Irsigler, in my view, made an important contribution by supporting Martin Luther's interpretation ([23]) and pointing out that שנא, taken as 'in sleep', is not about time (as if God's gifts would be granted only in resting time), but about the manner of giving. This, I think, is the most important thing to be said. Two clarifications may still be in order.

In Irsigler's view שנא is a modal adjunct ([24]). It is true that שנא tells about the way in which God gives; in itself, however, it rather designates the state of the 'beloved' when he is receiving God's gift; *by* mentioning that state, the manner of giving is indicated. More Biblical Hebrew texts have this kind of modifier. The following instances are taken from Gesenius – Kautzsch's grammar, § 118q ([25]):

([18]) J.A. EMERTON, "The Meaning of *šēnāʾ*", 25-30.

([19]) See M. DAHOOD, "The *aleph* in Psalm CXXVII 2 *šēnāʾ*", *Or* 44 (1975) 103-105.

([20]) EMERTON, "The Meaning of *šēnāʾ*", 30: 'The first part of the verse may refer to those who seek to attain wealth, and thus a high social position, by their own efforts'.

([21]) See H. BAUER – P. LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments (Halle 1922) 511x.

([22]) Ps 126,1 seems to offer a similar case. The word שיבא (a *hapax legomenon* in the Hebrew Bible, like שנא is found in an Aramaic text [*KAI* 224,24] ; it does not follow that שִׁיבָה is original in Ps 126,1. A poet who twice made use of the same expression (vv. 1.4), using twice the Qal (not Hiphil) of שוב and adding twice the object marker (rare in poetry), is not likely, in my opinion, to make a change with regard to one element, the noun, moving over to another language. Probably שבות, which is *Ketiv* in v. 4 and in a few manuscripts is read in v. 1 as well, is original in both verses.

([23]) The same in H.J. KRAUS, *Psalmen* (BKAT XV/2; Neukirchen-Vluyn [6]1989) II, 1036.

([24]) H. IRSIGLER, "'Umsonst ist es, dass ihr früh aufsteht...'. Psalm 127 und die Kritik der Arbeit in Israels Weisheitsliteratur", *BN* 37 (1987) 59 ('Modalumstand') .

([25]) See also Hos 14,5; Ps 56,3.

אשה לקראתו שית זונה ונצרת לב
a woman meets him, dressed as a harlot, wily of heart (Prov 7,10)

להחריד את כוש בטח
[messengers will go out from me in ships] to terrify Ethiopia when it is unsuspecting (Ezek 30,9)

תדרכי נפשי עז
March on, my soul, in (your) strength (Judg 5,21)

ויבאו על העיר בטח
and they came against the city when it was unsuspecting (Gen 34,25).

The noun concluding each of these sentences shows the state of an entity which, as part of the sentence, may have different grammatical functions (it is subject, object, vocative, prepositional phrase in the texts above). In Ps 127,2 שנא can be understood as a modifier of the indirect object ידידו ([26]).

Meanwhile another possibility might be considered. In § 118r, Gesenius – Kautzsch has instances of modifiers denoting a similarity:

פראים במדבר יצאו בפעלם
Like wild asses in the desert they go out to their labour (Job 24,5)

צנוף יצנפך צנפה כדור
He will fling you far away [?], like a ball (Isa 22,18)([27]).

On the analogy of this, Ps 127,2b might be rendered by 'He gives it as a sleep to his beloved'. As regards content, the two translations — 'in sleep' and 'as a sleep' — are just slightly different. By both the notion 'gift' is underlined; 'as a sleep' moreover suggests that the gift is received in relaxation and surrender — which may suit the context. Nevertheless, Irsigler's interpretation is preferable for more than one reason. In the texts quoted the phrase or noun in question is readily understood, in view of the context, as expressing a comparison([28]); in Ps 127,2 this is not the case. Moreover, in Ps 127,2 'sleep' has its counterpart in 'rising early' and 'sitting down late'; since these are meant literally, the same is likely to hold for 'sleep'. Finally, the title 'Of Solomon' has probably been inspired primarily by the combination of ידידו (which recalled the name Jedidiah, 2 Sam 12,25) and שנא (which recalled Solomon's dream at Gibeon, 1 Kgs 3,4-15)([29]). This combination

([26]) H. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes* (Göttingen [8]1870), § 300c, regarded שנא of Ps 127,2 as a very brief 'Zustandsatz'; C.A. Briggs, *The Book of Psalms* (ICC; Edinburgh 1907) 459, considered it an 'acc. of time or condition'. Hamp, "'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf'", 78, n. 22, thinks that on this interpretation 'in sleep' could refer to the subject (God) — a view apparently occasioned by Ewald's presentation ('Angaben ... welche ... wesentlich sich mehr auf diese [= die Aussage] als auf das Subject beziehen') . In fact, the nature of the reference is decided by the meaning of the words.

([27]) Cf. H. Wildberger, *Jesaja* (BKAT X/2; Neukirchen-Vluyn 1978) II, 832-833. כדור is assumed to be the noun כַּדּוּר, known from Mishnaic Hebrew and Aramaic, not a collocation of דור and כ.

([28]) In Job 24,5 the word order seems to be an indication as well.

([29]) Given this combination, the 'house' of v. 1, built by YHWH himself, was naturally the temple, and the 'city' Jerusalem. 'Of Solomon' can hardly be explained, not even partially, from the sapiential element in Ps 127. It is not found in other psalms influenced by the wisdom tradition, while in Ps 72 (the only remaining psalm that has it) wisdom

would be especially striking if שנא was taken as 'in sleep': when he slept, Solomon was given (the promise of) wisdom, riches, and honour.

The second clarification concerns the meaning and function of כן. In Ps 127,2 the 'alternative' כן is not only supposed by authors reading שנא as an object, but also by some of those taking it as 'in sleep'. The latter consider כן to be the object: in sleep God gives 'the right thing' to whom he loves (30). An objection to this explanation is, once again, that a notion is being added. The essence of vv. 1-2a is that only God can bring about what human beings want; the question what is proper for them (31) is not raised. In my view Irsigler is right in regarding כן of Ps 127,2 as the well-known deictic particle (*HALAT*: כן II), usually translated by 'so'; only on this interpretation v. 2b can be a completion of the idea of vv. 1-2a, without complicating it. For a clear understanding of כן in Ps 127,2b two aspects of the word are to be considered:

(1) The nature of the reference. The particle כן may refer back, within the sentence, to a phrase, a term introduced by כ, or a clause introduced by כאשר; it may also refer to a preceding utterance, sentence, or passage (32). In a few of the latter cases, however, כן does not refer to the utterance (etc.) itself, but to an essential element of it:

> כי־כן קרבו אלי
>
> But be good to the sons of Barzillai the Gileadite, and let them be among those who eat at your table, *for so they met me* [i.e., according to such goodness] when I fled from your brother Absalom (1 Kgs 2,7).

כן does not refer to the order itself, but to the principle expressed by it.

> לא־תעשון כן ליהוה אלהיכם
>
> [2] You shall demolish completely all the places where the nations whom you will dispossess served their gods ... [3] you shall tear down their altars, smash their pillars, burn their sacred poles, hew down the idols of their gods and blot out their names from such places. [4] *You must not do so to YHWH your God* [worship him in that way] (Deut 12,2-4).

כן does not refer to the command itself, but to the forms of worship denoted in it.

In Ps 127,2 כן can be understood in a similar way (33): it does not refer to the preceding statement ('It is in vain that...' etc.), but to an essential element of it, namely the notion of toiling.

---

influence is not apparent. In Ps 72 Solomon was put in mind by specific textual elements (see verses 2, 8, 10, 15) ; the same will be the case in Ps 127.

(30) E. KÖNIG, *Die Psalmen.* Eingeleitet, übersetz und erklärt (Gütersloh 1927) 202: 'Richtiges gibt der Herr seinem Freunde im Schlafe'; A. WEISER, *Die Psalmen.* Übersetzt und erklärt (ATD 15; Göttingen [6]1963) II, 527: 'Was recht ist, gibt er dein Seinen im Schlaf'; A. DEISSLER, *Die Psalmen* (Düsseldorf 1964) 505: 'das Rechte gibt er dem von ihm Geliebten im Schlafe'.

(31) WEISER, *Die Psalmen*, 528: 'Nicht was der Mensch sich wünscht, sondern 'was recht ist' — in den Augen des sorgenden Gottes —, das wird er ihm geben'. KÖNIG, *Psalmen*, 202: 'was sich [...] als Gabe für Freunde Gottes gebührt'.

(32) See resp. e.g. Ps 90,12; Isa 38,13; Exod 7,6; Gen 29,28. כן very seldom refers to what follows; see Gen 29,26 (the thing intended is implied, however, in v. 25) ; Ezek 33,10.

(33) See also Prov 24,13-14. Cf. 1 Sam 15,33.

(2) The relation to the verb. In Ps 127,2 the relation between כן and יתן is of a special kind. Its character may be deduced from texts speaking of divine retribution (34):

ונתת לאיש ככל דרכיו
and render to each according to all his ways (1 Kgs 8,39).

If the word order is inversed here and the correspondence stressed, the clause reads as follows (35): ככל דרכיו כן תן לאיש — 'according to all his ways, give everyone so' (i.e., according to those ways).

תן להם כפעלם
Give them according to their work (Ps. 28,4).

Reworded in the above manner: כפעלם כן תן להם — 'according to their work, give them so' (i.e., according to that).

Ps. 127,2b, as we saw, is about God's way of giving, but the idea of retribution is involved. Those addressed in v. 2 did not necessarily think, in 'practical atheism' (Ps 14,1), that what they tried to attain would be just the outcome of their labour or, in the last analysis, of chance. They rather felt it to be a fair reward (36), a thing they hoped to receive by divine rule in accordance with their toiling. The text flatly denies such neat agreement, saying, 'According to that (i.e., according to your toiling) He gives to his beloved in sleep' (37).

Obviously, the content of v. 2b could also be worded as follows: 'The things you hope to acquire by your toiling, those same things God gives (כן יתן) his beloved in sleep'. So it is quite in order to translate 'To his beloved one He gives it in sleep' (38).

* * *

The meaning of v. 2b can now be defined more clearly within the context. Verses 1 and 2 are a rhetorical unity (39). Their essence is that human activity is in vain שוא, 'delusion, vanity') if God and his favour are not behind it. In v. 1 the author shows this by two examples; in v. 2 he intensifies the message by addressing those he has in mind and stressing the notion of exertion. The phrase אכל לחם העצבים ('eating bread of toil') of v. 2, taken literally, seems not quite in keeping with שוא: if the toil has yielded bread, why should it have

(34) See also Jer 17,10; 32,19; Ezek 7,9.
(35) Cf. e.g. Num 9,14; Judg 11,10.
(36) See שׂכר in Jer 31,16; Ezek 29,18; Qoh 4,9.
(37) Similarly Prov 10,22, against e.g. 10,4; 28,19. Cf. R.N. WHYBRAY, *Proverbs*. Based on the Revised Standard Version (NCBC; Grand Rapids 1994) 10-11, on the sense of divine order and divine freedom as reflected in Proverbs.
(38) KEEL, "Psalm 127", 160, wrongly considers this rendering to be 'eine freihändige Verlegenheitslösung'.
(39) While the connection between vv. 1-2 and vv. 3-5 is problematic, the unity of vv. 1-2 is seldom questioned. See however K. SEYBOLD, *Die Psalmen* (HAT I/15; Tübingen 1996) 487-488 (v. 1aβ and v. 2 as sapiential sayings, united aphoristically as representing one theme) ; H. STRAUSS, "'Siehe, Jahwes Erbbesitz sind Söhne'. Ps 127 als ein Lied der Ermutigung in nachexilischer Zeit", *Altes Testament und christliche Verkündigung*. Festschrift für Antonius H.J. Gunneweg zum 65. Geburtstag (Hrsg. M. OEMING – A. GRAUPNER) (Stuttgart 1987) 392-393 (v. 2 as a commentary to v. 1) .

been in vain? Apparently 'toil', not 'bread', is the essential element here. אכל לחם stands for 'lead a life' ([40]), העצבים denoting the quality of life.

At the beginning of v. 2 ([41]), שוא לכם has to be connected with what precedes; the אם ... לא statement of v. 1 (dissociated from the examples of that verse) is presupposed. At the beginning of v. 2b, כן not simply refers to the preceding statement, but to a notion essential in it. The author's style, apparently somewhat bold, reflects a mode of thought. In v. 1 things of primary importance ('house', 'city') are mentioned which, to exist and to function, are specifically dependent on human activity and human care; it is however God, the psalm says, who builds and watches ([42]). It would be wrong now to conclude that humans do *not* build and watch, as is shown by a rewording of v. 1: 'If YHWH builds the house, those who build it do not labour in vain'. The exertion of those building makes sense; it could even be necessary. The city may be kept though the watchman is sleeping; with the builders asleep, however, the city is not likely to be built. V. 2, although intensifying the message, may not be expected to hold elements contradictory to v. 1. Therefore the statement that God gives things 'in sleep' need not mean (even if it cannot be excluded) that the receiver has only to rest ([43]); it rather underscores that it is God who 'builds the house', 'keeps the city'. 'He gives it in sleep' is to say: what humans receive is not the outcome of toil, not a divine reward for it, but a gift just like that. 'He gives to his beloved' means: the gift is a manifestation of favour. By the singular — 'his beloved one' — the gift is situated in a personal relationship ([44]). V. 2b does not change the tenor of vv. 1-2; it just makes the notion of favour more personal and graphic. A little scene is pictured: God shows favour to a human being dear to him.

Lomanstraat 32-B
1075 RC Amsterdam
Holland

Th. BOOIJ

SUMMARY

In Ps 127,2b שנא (*šēnāʾ*) tells about the manner of giving (H. Irsigler); it does so by denoting the state of the ידיד when he is receiving God's gift. The particle כן, as related to נתן, means 'according to that', referring to the notion of toil. The tenor of v. 2b is to underscore that it is God who 'builds the house', 'keeps the city'. What humans receive is not the outcome of toil, not a divine reward for it, but an expression of favour, a gift just like that. Translation: 'To his beloved one He gives it in sleep'.

([40]) The same usage in Ps 80,6; Prov 31,27; see also Prov 4,17.

([41]) In v. 2a the construction is somewhat unusual; the הוי-saying of Ezek 13,18, however, is a comparable case. לכם stands for '(is what) you get'.

([42]) Similarly Prov 21,31; the same idea, less strongly worded, in Deut 8,17-18. For comparable sayings in ancient Near Eastern texts see KRAUS, *Psalmen*, 1039; P.D. MILLER, "Psalm 127 — The House that Yahweh Builds", *JSOT* 22 (1982) 130-131; IRSIGLER, "'Umsonst ist es, dass ihr früh aufsteht...'", 58, 68-69; KEEL, "Psalm 127", 158.

([43]) B. DUHM, *Die Psalmen* (KHC 14; Tübingen [2]1922) 438, denies שנא to be original in the text on the argument 'ich bezweifle, dass ein alttestamentlicher Dichter sagen würde: Gott gibt es ihnen im Schlafe, d.h. ohne Arbeit'.

([44]) Cf. IRSIGLER, "'Umsonst ist es, dass ihr früh aufsteht...'", 60. Irsigler rightly argues that being ידיד is determined by divine inclination, not by moral or religious qualities of the one beloved.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Bernard RENAUD, *L'Alliance, un mystère de miséricorde.* Une lecture de Exode 32–34 (Lectio divina 169). Paris, Les Éditions du Cerf, 1998. 336 p. 14,5 x 23,5. FF 175,—

Nachdem R. 1991 eine Studie zur vorderen Sinaitheophanie vorgelegt hat (*La Théophanie du Sinai [Ex 19–24].* Exégèse et Théologie [CRB 30; Paris 1991], folgt mit dem vorliegenden Buch die Bearbeitung der Fortsetzung in Ex 32–34, für die R. ausdrücklich auf Norbert Lohfink verweist (9), der in seiner Rezension der vorausgegangenen Studie (*RSR* 67 [1993] 108-110) darauf aufmerksam gemacht habe, dass beide Teile (Ex 19–24 und 32–34) zusammen gelesen werden müssen. Gleichwohl stellt die vorliegende Arbeit nicht nur die notwendige Fortsetzung des Vorausgegangenen dar; denn R. hat einige Akzente anders gesetzt als bei der Bearbeitung von Ex 19–24. Bei der Behandlung von 32–34 liegt der Schwerpunkt auf den theologischen Fragen. Äußerlich ist dies schon daran zu erkennen, dass dem größten Teil des Buches (93-295), der der "approche théologique" gewidmet ist, eine verhältnismäßig kurze (13-89) "approche exégétique" vorangeht, die sowohl eine ganz knappe Strukturanalyse (13-17) als auch eine Textgenese (19-89) beinhaltet. Während R. in 19-24 eine sehr komplizierte Textgenese annahm, die eine elohistische Grunderzählung umfasste, die durch zwei voneinander zu trennende deuteronomistische Redaktionen erweitert wurde und schließlich durch die Pentateuchredaktion mit Teilen der Priestergrundschrift und priesterschriftlichen Ergänzungen verbunden und weiter bearbeitet wurde, beschränkt R. sich nun auf eine Basiserzählung (Grundschrift) und eine dtr-Bearbeitung sowie einige wenige priesterschriftliche Ergänzungen. Die Basiserzählung wird auf dem Wege eines synoptischen Vergleichs zwischen Ex 32–34 und Dtn 9,9–10,11 herausgefiltert (20-24). Sie hat folgenden Duktus: Mose steigt auf den Berg (24,13) — Mose bleibt 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg (24,18) — (JHWH) gibt ihm [...] die beiden steinernen, vom Finger Gottes beschriebenen Tafeln (31,18) — JHWH spricht zu Mose: Geh, steig hinab, denn dein Volk, das du aus Ägypten heraufgeführt hast, geht ins Verderben (32,7) —Sie sind schnell von dem Weg, den ich ihnen gewiesen habe, abgewichen. Sie haben sich ein gegossenes (Gottesbild) gemacht (32,8) — Und JHWH sagte zu Mose: Ich habe dieses Volk gesehen, nun ja: Es ist ein halsstarriges Volk (32,9) — Und nun laß mich gewähren, ich werde sie verzehren, aber dich will ich zu einer grossen Nation machen (32,10) — Und Mose sagte: Warum JHWH, ist dein Zorn entflammt gegen dein Volk, das du mit grosser Macht aus Ägypten herausgeführt hast (32,11) —

Warum sollen die Ägypter sagen: In böser Absicht hat er sie herausgeführt, um sie im Gebirge umzubringen und sie vom Erdboden zu entfernen? Lass doch ab von deinem Zorn und lass dich das Böse gegen dein Volk gereuen (32,12) —Denk doch an Abraham, Isaak und Israel, deine Knechte, denen du zugeschworen hast, indem du gesagt hast: Ich will eure Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel, und dieses ganze Land, von dem ich gesprochen habe, ich will es deinen Nachkommen geben und sie sollen es immer besitzen (32,13) — Und JHWH liess sich gereuen das Böse, das er seinem Volk antun wollte (32,14) — Mose kehrte um und stieg vom Berg hinab, und die beiden Tafeln [...] waren in seiner Hand (32,15) — Er sah das Kalb [...] und er warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie (32,19) — Er packte das Kalb, das sie gemacht hatten, er verbrannte es im Feuer und zermalmte es schließlich 32,20 — JHWH sagte zu Mose: Hau dir zwei Tafeln aus Stein zurecht, wie die ersten. Ich werde auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln gestanden haben, die du zerbrochen hast (34,1) — Er haute sich zwei Tafeln aus Stein wie die ersten zurecht und er stieg auf den Berg [...] er trug in seiner Hand die zwei Tafeln aus Stein (34,4) — Er blieb dort mit JHWH 40 Tage und 40 Nächte. Er [JHWH vgl. Dtn 10,4] schrieb auf die Tafeln die [...] zehn Worte [...] Mose stieg vom Berg herab (34,28–34,29).

Literaturgeschichtlich ordnet R. diese Grundschrift der ersten dtr-Redaktion, die er in Ex 19-24 angesetzt hat, zu, während er der dort ermittelten zweiten dtr-Bearbeitung die gesamte dtr-Bearbeitung, die er in Ex 32–34 annimmt, gleichstellt, die dann zu folgendem Text führt: 24,12-15a.18b; 31,18b; 32 (fast das ganze Kapitel); 33,1–34,9.10-28. Dieser umfangreiche Text ist dann nur noch durch wenige Ergänzungen priesterschriftlicher Provenienz erweitert worden (sie finden sich vornehmlich in folgenden Versen: 24,15b-18a; 31,18a; 32,15a.16; 33,18-23; 34,2-3.4.5a.29-35).

Abgesehen von der methodischen Grundfrage, ob die Parallelüberlieferungen in Ex 32–34 und Dtn 9–10 in der Weise einander gegenübergestellt werden können, dass ihre Übereinstimmungen auf einen beiden Fassungen zugrunde liegenden Text führen, wirft die gesamte literaturgeschichtliche Hypothese, die hier vorgelegt wird, eine Reihe von Fragen auf, denn insofern eine Bearbeitungsschicht der vorderen Sinaiperikope im hinteren Teil der Sinaiperikope zur Grundschrift werden soll, stellt sich die Frage, ob der eingangs beschriebene Zusammenhang zwischen 19–24 und 32–34 letztendlich nicht dort wieder zugunsten einer redaktionellen Verbindung zwischen vorderer und hinterer Sinaitheophanie aufgegeben wird. R. legt schließlich auch den vorliegenden Endtext nicht aus, sondern er erklärt lediglich seine einzelnen Wachstumsstufen (die priesterschriftliche Fassung kommt dabei auch nur kurz von ihren Ergänzungen in den Blick und die komplexe kontextuelle Einbindung in Ex 24–40 wird auf ca. 10 Seiten eher gestreift, und R. spricht in Bezug auf Ex 32–34 gleich zu Beginn schon von einem "complément nécessaire" (9) zu Ex 19–24, so dass sich auch hier der Eindruck verstärkt, dass der narrative Zusammenhang von Ex 19–40 nicht im Vordergrund des Interesses steht.

Korrespondierend zu diesen Fragezeichen, die man hinter die literarhistorische Hypothese (und die ihnen zugrundeliegende Methode) setzen

kann, ist auch schon die Weichenstellung der Strukturanalyse kritisch zu betrachten: R. unterteilt den Gesamtkomplex in drei Teile, nämlich Ex 32 Sünde und Züchtigung betreffend, Ex 33,1–34,9 mit dem Dialog Gottes und Moses über das Thema der göttlichen Gegenwart und schließlich Ex 34,10-28 als Bundesschluss, der einen Gesetzeskorpus integriert. Bei genauer Betrachtung zeigt sich aber, dass schon in Ex 32,30 das Thema wechselt, indem der Dialog Mose-Gott schon in 32,31 beginnt und sich dort schon dem Thema der Vergebung zuwendet. Das Thema der göttlichen Gegenwart erscheint nun innerhalb dieser Vergebungsproblematik, die ihren Höhepunkt in der von JHWH gewährten "Namensoffenbarung" (Ex 34,5-6) findet. Verbunden mit dem in 33 schon vorbereiteten "Vorüberzug JHWHs" liegt das Zentrum des ganzen Abschnitts auf der sogenannten Gnadenformel von 34,6: "JHWH (ist) JHWH. Ein barmherziger und gnädiger Gott [...]" Der Inhalt der Gnadenformel wird schließlich für Israel in der Bundeserneuerung von 34,10-26 konkretisiert. Dieses inhaltliche Zentrum der Perikope hat R. m.E. bestens in dem wunderbaren Titel seines Buches eingefangen, wenn er *den Bund ein Geheimnis der Barmherzigkeit* nennt. Hier deutet sich an, dass dort, wo der Schwerpunkt des Buches liegt, auch die Stärke von R. zu finden ist, nämlich im Bereich der theologischen Konzeptionen. Auch wenn man einzelnen literarischen und vor allen Dingen literar-historischen Einschätzungen von R. nicht folgen will, liest man das grosse zweite Kapitel des Buches mit Gewinn, denn in ihm bietet R. wie schon bei seiner Behandlung des ersten Teils der Sinaitheophanie eine Menge von hochinteressanten Detailbeobachtungen, die er mit theologischem Gespür auszuwerten versteht. Insofern sollte auch jeder, der von anderen Optionen bei der Pentateuchtheorie ausgeht, R.s Buch nicht übergehen.

Bedauerlich ist nur, dass die Lektüre und vor allem das Arbeiten mit dem Buch durch zahlreiche Druckfehler (besonders bei Bibelstellenangaben) erschwert wird. Gleichwohl bleibt es ein ganz wichtiges und instruktives Buch, weil es den nicht häufig zu findenden Mut und Ehrgeiz erkennen läßt, dass ein Autor sich einer großen und komplexen/komplizierten Perikope in ihrem Zusammenhang stellt.

Clemensstr. 38
D-49090 Osnabrück

Christoph DOHMEN

J.P. FOKKELMAN, *Major Poems of the Hebrew Bible.* At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: *Ex. 15, Deut. 32, and Job 3* (Studia Semitica Neerlandica 37). Assen, Van Gorcum, 1998. viii-206 p. 16,5 x 24,5. Dfl 140 – $70.00

This work reflects the results of over 20 years of study in poetic interpretation by the author. For this reason, the volume will be most appreciated by those who have followed Fokkelman's writings. Yet it offers valuable resources for all specialists in Hebrew poetry. The detailed readings of the selected passages provide a thorough reference for all who

seek to interpret Exod 15, Job 3 and especially Deut 32. Chapter one introduces the work. It follows a helpful progression from discussion of the detailed features of Fokkelman's strategies to concern for the larger structures of Hebrew poetry and other broader concerns. It presents a self-contained overview of Fokkelman's approach particularly profitable for those unfamiliar with his previous works.

The general aim of the book involves two central and interrelated features. First, as indicated in the subtitle, there is an attempt to balance concern for poetic structure with attention to interpretations based on thematic observations. In Fokkelman's own words: 'The argument of the interpreter should, I think, avoid a partial approach and offer a full discussion of the interaction between syntax and prosody, and between form and content, in order to present a clear view of structure and organization...' (23).

Second, the author employs a twelve-stage model for poetic interpretation involving six items under the heading, 'texture' — 'sounds, syllables, words, phrases, cola, and verses'; as well as five items under the heading, 'composition' — 'strophes, substanzas, stanzas, sections, and poems' (4). The terms, especially those under the first heading, originated in linguistic theory. Fokkelman believes such an ordered approach necessary to prevent the analyst from being overwhelmed or misled by the complexity of the Hebrew text. The model differs only marginally from the approach fostered in Fokkelman's most influential work, the four-volume *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* (Assen 1981-1993), esp. vol. II, 1-21. In the interpretive task, the order is progressive in that each level represented in the model builds upon the previous one. Since explication of literary texts is complicated by the use of smaller features to provide structure at larger levels, the poet uses details to map the macrostructure so that minuscule components reveal artistry at higher levels. The art of interpretation involves the composition of 'a re-creative discourse' (22) which explicates the workings of the original. Fokkelman believes that his model proves itself best when applied to more complex poetic texts, like Deut 32.

The body of the book investigates the structure and meaning of three such complex texts (those named in the subtitle). English copies of the biblical texts (JPS translation) appear at the beginning of each of the discourses. Fokkelman offers his own lineations of the Hebrew texts with scarcely any textual changes. For Exodus and Deuteronomy the Hebrew texts appear within the chapter and include indications of stanza, strophe, line, and Masoretic verse. The text of Job 3 appears only in the appendix and includes numeration of the lines only.

The analysis of Exod 15 identifies v. 11 ('Who is like you, O LORD...!') as the functional center of the poem. Verse 11 is one of three verses (v. 6, v. 11, and v. 16) in which Fokkelman discerns staircase parallelism. These three verses determine the stanzaic organization of the poem. He also noted a 'metrical theme' of 2 + 2 which applied to 30 of its 39 lines.

Deut 32 receives most of Fokkelman's attention. He devotes nearly 100 of his 153 pages of explication to the unit. Discussion of Deut 32 is

composed of two chapters, the first (78 pages) presents a thorough overview of all the poetic structures of the poem. The second, treats only the larger structures that unite the poem. He considers Deut 32 an 'argumentative structure' (58) and explicates it in terms of its development as a treatise. He finds it possesses the dual tones of reprimand and persuasion. The poem concerns the relative dispositions of God and his people Israel. The central metaphor is צור. Verse 39 serves as the theological center: 'See, then, that I, I am He: there is no god beside Me...' The climax of the action of the poem appears in vv. 41-42: 'When I whet My flashing blade ... vengeance I will wreak on My foes ... I will make My arrows drunk with blood ...' The tension between God's dependability and the unfaithfulness of his people recurs and fits within the larger semantic tension of good and evil that pervades the poem. The poem's lack of mention of specific historical events marks it as a sort of transhistorical confession of faith. The analysis of Deut 32 is most convincing. The explanations are fuller and consequently easier to follow than in the shorter explications of Exodus and Job. The section-stanza-strophe order of presentation is well balanced making the reading quite appealing. The structural analyses of various strophes were more compelling owing to the fuller explanations of thematic connections.

Job 3 is presented as an independent unit, isolated from the body of Job's poetry on the basis of its four-line strophes. Elsewhere, Job contains three-line strophes, but in this chapter Fokkelman finds an alternating pattern of three-line and four-line strophes. He describes chapter three as 'a gold mine of numerical perfections (152)'. His syllable counts reveal an incredibly consistent pattern from strophe to strophe. He understands the poem subverts typical biblical images employing 'light'. For example, Job longs for darkness (death) and so perverts the divine gift of light (life).

Among the structural levels, it is generally Fokkelman's discussion of stanzas that offer the wealth of information. These, of course, depend on studies of the smaller facets of the poems, but, on the level of the stanza, the book offers its most original and provocative insights. Examples include: (1) the interplay of hymnic and warrior descriptions of God in stanza I of Exod 15 (37-38), (2) the switch from nominal statements in stanza IV (vv. 24-26) to a concentration of verbal forms in stanza V (vv. 27-29) of the Song of Moses (91), and (3) the structural uniformity of the merism formed by references to 'day' and 'night' in stanza I of Job 3 (158-160). It seems that the significance of the multiple layers of his approach converge at the level of stanza. Consequently, the features noted highlight a diverse array of text structures relating to meter, vocabulary, theme, etc. — in short any feature recognized as of special consequence for the unit at hand.

It is difficult to describe the wealth of analytical approaches Fokkelman applies to the texts. His system is entirely eclectic, involving pre-Masoretic syllable counting; calculations of numbers of strophes, verses, cola, words, and beats within the poem; determinations of metrical stress patterns; and of course, indications of various parallel patterns among lines. We may add to these concerns discussions of Hebrew verb stems and other grammatical issues, as well as attention to numerous poetic devices.

The technical complexity of Fokkelman's discussions provokes some confusion for the reader. Although Fokkelman intended his syllable counts

as a measure of the quantity of lines (20), his counts are so exact and compelling (as evident in the tables provided) that the reader could easily be distracted and view them as self-justifying quasi-metrical patterns. It must be remembered that numerical patterns may at times be the function of the poet's larger subconscious sense of balance rather than precise patterns deliberately encoded by the poet. Fokkelman indeed recognized this, but it is easy to forget his disclaimers while under the influence of the numerous charts of syllable counts. In other cases, there are tendencies to identify rather direct literary connections between units (or so it seems) where the connections could better be explained on the basis of more indirect intertextuality. This is true of the parallels noted between the theme and structure of Job 3 and David's lament for Saul and Jonathan (177). Such similarities may better be explained in terms of psychology than literary influence.

Fokkelman's goal of uniting structural analyses with hermeneutical observations is only partially achieved. This does not seem a serious flaw. It is most difficult to reflect poetic form in interpretive discourse. Often, exegetes ignore the difficulty by introducing structural patterns only when they support a previously held view of the unit's structure. While Fokkelman's system appears tedious, such technical attempts are essential to convey at least a part of the poetic pattern latent within Hebrew language. We can scarcely convey these poetic features at all without some form of numeric notation. As mentioned, Fokkelman's method depends on a broad array of approaches to the text which merge in his critical portraits of the poetic units.

Regarding his linguistic-based ladder for poetic interpretation, Fokkelman has claimed that interpreters of Hebrew poetry commonly recognize networks of signification at horizontal levels while the ladder emphasizes vertical connections as well (*Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* II, 7). The word 'horizontal' designates poetic features on the same linguistic level, for example, the interplay of verses. The vertical axis involves the interconnections among various levels, for example, the relation of verse structure to strophes and stanzas. Fokkelman considers the vertical connections even more important for the cohesiveness of the poetic unit. It is true that few models for poetic interpretation provide a comprehensive system for the consideration of all levels of poetic discourse, yet it is also true that practiced interpreters have not failed to note connections from stage to stage.

Among the contributions of *Major Poems* is Fokkelman's suggestion that the verse is the building block of Hebrew poetry and not the colon (22). This promotes the attention to pairs of half-lines as unified structures. It seems plausible, since as far as we know the tendency of the ancient poets to write in double cola was an unconscious structuring device. This means that they considered a set of parallel lines as one complete structure rather than a double set of individual phrases. Consequently, our study of poetry should always involve study of the formal structures of parallelism, on the lines of James Kugel's work (*The Idea of Biblical Poetry.* Parallelism and its History [Yale 1981]).

Fokkelman's work accentuates the need for some widescale conventions in the study of Hebrew poetry in general. First, interpreters of Hebrew poetry should work toward a uniform vocabulary. The need is for

standardized language (strophe, verse, colon, etc.). The lack of standard vocabulary does not constitute a significant detriment for Fokkelman himself, since he defines terms carefully and applies them consistently. He also provided strong defenses for his redefinitions so that his system deserves consideration as a model for scholarly vocabulary. Second, it is time for representative poetry specialists to provide a comprehensive lineation of the poetry of the Hebrew Bible. Only specialists in Hebrew poetry can make determinations of content and structure essential to the reproduction of poetic units. This should be done both in Hebrew and in translations, and should include strophic divisions and indications of even larger poetic units. Fokkelman provides an excellent model. He remains reluctant to alter the wording (though understandably less reluctant to adjust the lineation) of the Masoretic text. Wholesale emendations limit the effectiveness of a standard text and provide creative readings rather than typical forms useful to a broad array of scholars. Fokkelman also gave meticulous attention to the smaller components like accentuation and syllables. This sort of micro-criticism would be indispensable for the reproduction of the poetic forms of the Hebrew Bible.

Fokkelman's discussion of Deut 32 constitutes an invaluable contribution to current poetic studies. These two chapters in themselves make the book worthy of purchase. His interpretations of Exod 15 offer similar insights, though less fully developed. The study of Job 3 is less convincing. It ends abruptly and uncharacteristically contains few references to the work of wisdom specialists. This is striking against the backdrop of the surfeit of books and articles on Job. These concerns are moderated by the more modest and limited aims in this last chapter of the work. The study of Job 3 focuses on the numerical patterns evident in the lines and strophes of the poem. The book could also be improved by the addition of a general conclusion evaluating the relative success of his method with the three texts. Perhaps such a review is reserved for subsequent volumes in the series.

University of Mobile
P.O. Box 13220
Mobile, AL 36663-0220

Donald K. BERRY

José VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Rut y Ester* (Nueva Biblia Española). Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1998. 481 p. 15,5 x 24

This book, which is part of a distinguished series of Spanish translations and commentaries, contains a detailed study of two books named for women in the Bible. Vílchez divides his treatment of each book into two principal parts. The part first discusses the canonicity, textual history, and literary aspects of each book. The second part provides a translation and a detailed commentary. A large bibliography accompanies the treatment of each book.

In general, Vílchez provides a competent and informed discussion of standard philological and literary issues. Vílchez concludes that previous descriptions of Ruth's genre (for example, Hermann Gunkel's categorization as a Novelle) are inadequate because the book does not have exact correspondence to any of our genres. Nonetheless, Vílchez would classify Ruth as largely in the realm of fantasy literature (29).

The book of Ruth has received dates ranging from the time of David to the third century BCE. Vílchez frankly admits that we do not know when it was written, but he does not find it objectionable to date it in the last third of the fourth century because the universal outlook of the book of Ruth seems most consistent with a Hellenistic milieu.

The Spanish translation, which is elegantly simple, and his commentary do not bear much that is surprising. Vílchez usually evaluates alternative interpretations briefly, and then offers his own. Concerning the perennial crux of Ruth 2,7, for instance, he discusses (92-93) three past treatments of the word בית as a: (1) reference to a house in town; (2) hut for workers in the field; (3) word that needs emendation or omission. Vílchez deems the first alternative as too improbable given the context, and the third as too radical. Thus, he opts for the second alternative as best, and translates the problematic portion as 'su descanso ha sido corto en la choza' (95).

The two excursuses, which treat the גואל and the Levirate marriage, respectively, bear the well-known conclusions that Ruth's marriage arrangements ought not to be seen as involving Levirate marriage as we know it from other biblical laws.

Although the book is quite detailed, it does contain a few omissions in the philological discussion. Thus, there is no discussion of Gary Rendsburg's suggestion ("Eblaite Ù-MA and Hebrew WM-", *Eblaitica.* Essays in the Ebla Archives and the Eblaite Langauge [ed. C.H. Gordon – G.A. Rendsburg – N.H. Winter] [Winona Lake 1987] 33-41), based on a previous discussion of Eblaitic by Cyrus Gordon, that the *waw* and *mem* in ומאת in 4, 5 should be parsed as *wa* + enclitic *mem.* According to Rendsburg, this construction would have the meaning of 'but' or 'however' instead of Vílchez's 'tambièn' ('also') in this context.

The whole question of universalism in Ruth may need to be revised in light of some recent noteworthy critiques from multicultural and postcolonial perspectives. For example, Laura Donaldson ("The Sign of Orpah: Reading Ruth Through Native Eyes", *The Feminist Companion to the Bible* [ed. A. Brenner] [Sheffield 1999] 130-144), argues that, far from being an advocate of universalism, the book of Ruth is a celebration of the deculturation of the Moabite. That is to say, the biblical author does not universally accept other cultures, but rather demands that Ruth lose her culture to be accepted.

The book of Esther naturally receives longer treatment, especially since the textual side of Esther alone is more complicated than that of Ruth. Although the translation of the whole book of Ruth is provided in one separate section, Vílchez opts to translate Esther in smaller portions combined with the commentary.

Insofar as the main Greek versions of Esther (Text-A and Text-B) are concerned, Vílchez does not deem, as did P.A. de Lagarde, text A to be a

Lucianic recension. Vílchez opines that the additions were written originally in Greek, which themselves derived from variant Semitic texts, though whether they be Aramaic or Hebrew, which he deems more likely, is still a highly debated question. Vílchez prefers to date any Hebrew composition to a period after the Maccabean crisis (175–163 BCE). Missing from the bibliography is L. Wills' *The Jew in the Court of the Foreign King* (Minneapolis 1990), which argues that a Greek source lies behind the MT version.

The author is aware of J.T. Milik's work ("Les modèles araméens du livre d'Esther dans la grotte 4 de Qumrân", *RevQ* 15 [1992] 321-399) on the Qumran fragments (4Q*550*) associated with Esther. But there is no discussion of the work of Sidnie White Crawford ("Has Every Book of the Bible Been Found Among the Scrolls?", *BiRe* [October 1996] 29-33, 56), who, in contrast to Milik, sees an indirect dependence of these fragments on the MT.

Insofar as literary genre is concerned, Vílchez classifies Esther as a fictional novel (*novela de ficción*) that was intended from the beginning to legitimize the feast of Purim (186-192). As in the case of Ruth, the Spanish translation of Esther provides no surprises, though sometimes discussion of alternative translations might have been helpful. Thus, in 4,12, Vílchez prefers to adhere to the plural verb in the MT ('transmitieron'). There is no mention of an alternative translation ('Hatak had conveyed') reflected by C.A. Moore (*Esther* [AB 7B; Garden City 1971] 50), who claims, on the basis of the LXX and the supposition of a scribal error in the MT, that a plural supposes more personnel than are required by the narrative at that point.

In sum, Vílchez offers a very competent and judicious discussion of traditional philological and literary issues. In general, Vílchez's Spanish translation is elegant and flows nicely. However, those looking for alternative readings and newer approaches to Ruth and Esther will need to find the appropriate supplements.

Iowa State University
402 Catt Hall
Ames, Iowa 50011

Hector AVALOS

Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen* (Handbuch zum Alten Testament I/15). Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. viii-548 p. 17 x 24. Broschur: DM 118,00; Leinen DM 198,—

Der gewichtige Kommentar zeigt im Vorwort seinen historischen Standort und seinen Stellenwert an: In der Reihe HAT der handlichen Kurzkommentierungen präsentiert er eine Kommentierung der Psalmen auf dem Stand der Forschung über 60 Jahre nach ihrem Vorgänger, H. Schmidts Kommentar von 1934.

Die leitenden Prinzipien der Auslegung werden eingangs genannt: Ausgangs- und Zielpunkt ist die Individualität der einzelnen Psalmentexte;

ihr dient die Herausarbeitung des literarisch-poetischen Profils der Einzeltexte. Der jeweilige Kontext des Einzelpsalms in "Serien und Sammlungen" wird angedeutet. Die Einleitung auf S. 1-26 konkretisiert das Arbeitsprogramm und führt mit jeweils eigens ausgewählter Literatur in die markanten Schwerpunkte der Kommentierung ein: 1. Textbasis ist der masoretische Text (vgl. *BHK/BHS*). Mit Hilfe der Textzeugnisse aus Qumran wird gelegentlich versucht, die protomasoretische Textform um die Zeitenwende zu rekonstruieren. 2. Synchrone Beschreibung des Gesamtpsalters sowohl in seinen fünf Büchern als auch in der Abfolge der Teilsammlungen von vorne nach hinten (erster Davidpsalter, Qorach-Psalter, zweiter Davidpsalter, elohistischer Psalter, Asaph-Psalter, Mosepsalter, d.h. Pss 90–118, dritter Davidpsalter, d.h. Pss 101–103; 108–110, Ägyptisches Hallel, Wallfahrtspsalmen, Großes Hallel, d.h. Pss 135–136, vierter Davidpsalter und Kleines Hallel). 3. Die poetische Struktur der Texte. Der Autor knüpft an das traditionelle Wissen um die besondere poetische Ausdrucksform der Psalmen an, daß sie mehrheitlich wohl ursprünglich mündlich vorgetragen wurden, und entwickelt von daher die spezifischen Akzentuierungen der Phonologie, Verspoesie und Strophik (Gliederung in Strophen, Kehrverse, Sela-Zeichen, Akrostichie). In diesem Zusammenhang wird auch die Frage der Gattung erörtert, wobei der Autor die Formen- und Gattungskritik Gunkels weiterführt. Das klassische Problem der Spannung zwischen Prototyp der Gattung bzw. Idealform und konkretem Einzeltext meistert er einerseits durch Vermehrung der kultischen Anlässe und Gelegenheiten ("Sitz im Leben"), andererseits durch Herausarbeitung der Verwendungsgeschichte, d.h. der Entwicklung von der Primärform eines Einzelpsalms zu u.U. mehreren Phasen der Sekundärform. 4. Überlieferungsgeschichte der Psalmen. Dabei konzentriert sich der Autor noch einmal auf die Verwendungsgeschichte. "Jeder Psalm hat seine eigene Geschichte" (19), die sich in "Entstehung, Erhaltung, Verwendung, Verwertung" ausdifferenziert. Was sich jeweils individuell beim Einzelpsalm entfaltet, ist schwer für den Gesamtpsalter darzustellen. Hier deutet der Autor skizzenhaft eine Art Literaturgeschichte der Psalmen an: Aus vorexilischer Königszeit stammen die Primärgestalten der Königspsalmen 2; 45; 72; 110 und der Kulthymnen 24; 29; 60; 93. Aus der Epoche des Exils stammen eine Reihe von Kollektivpsalmen der Gemeinde vornehmlich aus der Asaph-Gruppe (74; 76; 79), der Korach-Gruppe (44; 89) und Psalmen wie 137.

Der nachexilischen Restauration der Tempelliturgie können die JHWH-Königshymnen und verwandte Hallel-Texte zugewiesen werden. "Am Ende des 6. Jhs. (beginnt) der Strom der individuellen Psalmen zu fließen, der den größeren Teil der erhaltenen Psalmensammlungen füllt" (20). Insofern setzt mit dem Ende der Exilszeit die eigentliche Phase der Niederschrift von Gebeten ein. "Anlässe waren kultische Feste (Jahresfeste, Begängnisse, Wallfahrten u.ä.), doch wohl nicht ein Hauptfest allein, sondern mannigfache gottesdienstliche Gelegenheiten. Im Blick auf die sehr zahlreichen Individualpsalmen muß man sagen: Es waren vor allem Kasualien wie Einzugstora, Gebetsklage, Asylgesuch, Ordalverfahren, Dankmahlfeier, Erhörungszeugnis. Für diesen Zweck werden schriftliche Gebetsvorlagen verfaßt" (21).

In die "Spätphase" des 4.–2. Jhs. werden die sog. "nachkultischen" Dichtungen weisheitlicher Art (z.B. 1; 45; 58; 68; 73; 111–112; 119 u.a.) und die Hymnenserie 146–150 eingeordnet.

Der Psalmenverwendung werden abschließend "Merkmale der Überarbeitung" zugeordnet (21-22) wie allgemein vermutete Auslage eines Psalms zum weiteren Gebrauch im 2. Tempel, Psalmen mit Spuren des Gebrauchs (z.B. 104 mit Unterschrift) oder neuen Kompositionen (22; 69). Solche Gebrauchsangebote geschahen unter Aufsicht der Verantwortlichen und führten zu "Sortimenten", worauf vor allem die vielfältigen Angaben aus den sekundären Überschriften verweisen. All diese Bearbeitungen kamen mit der kanonischen Fixierung an ein Ende. Die Anregungen zur (lobpreisenden) Wiederverwendung schlugen damit um in die Wirkungs- und Auslegungsgeschichte des kanonisierten Psalters.

Der erste Einleitungsteil schließt (22-26) mit ausgewählter Literatur zu Einführungen, Kommentaren seit 1934 und sonstiger neuer Literatur und einem Abkürzungsverzeichnis.

Darauf folgt der zweite Teil auf S. 27-548, die Auslegung von 150 Psalmen. Sie wird nach einem festen Schema durchgeführt: Übersetzung des M mit ausgewählten textkritischen Anmerkungen; meistens bis auf gelegentliche Ausnahmen wird spezielle jüngere Literatur zum jeweiligen Psalm angeführt; dann folgen eine knappe Gesamtdarstellung des Psalms (Gattung, Struktur, poetische Stilmittel, Zusätze, Umstellungen der Verse, Hauptinhalt und Hinweise zur Rezeption in Qumran und im NT) und eine kursorische Exegese der herausgearbeiteten Abschnitte bzw. Strophen.

Zuerst ist die Arbeitsleistung des Autors zu würdigen. Angesichts einer expandierenden internationalen Psalmenforschung, angesichts zunehmender monographischer Studien von Einzelpsalmen, so dass mehr und mehr nur noch Exegetenteams eine durchgehende Kommentierung wagen, schafft hier ein einziger Autor einen konzisen Gesamtkommentar. Dazu ist K. Seybold in der Lage, weil er ein ausgewiesener Psalmenexperte ist, der auf eine Reihe von Vorarbeiten zurückgreifen kann (zwei Studien wie die zum Gebet des Kranken und zu den Wallfahrtspsalmen, eine Einführung in die Psalmen, mehrere Forschungsüberblicke in *TRu* 46; 60; 61 und *TZ* 36; 40; 48, zusammenfassende Artikel in *EKL* [[3]1986, 1992] und *TRE* 27 [1997], nebst einer Fülle von Aufsätzen).

Gerade der *TRE*-Artikel von 1997 bietet eine gute Zusammenfassung der Exegese des vorausgehenden Kommentars, die in ihrer detaillierteren Einordnung in die sogenannten Suchbewegungen der modernen Psalmenforschung den etwas knappen Einleitungsteil des Psalmenkommentars ergänzt.

Die derzeitige Psalmenforschung differenziert sich aus in eine Vielzahl von Aspekten und methodischen Ansätzen: Sie steht einmal in kritischer Kontinuität zum Königsweg der Psalmenforschung des 20. Jhs., der Formen- und Gattungskritik H. Gunkels und S. Mowinckels. Sie versucht, die Literaturwissenschaft vornehmlich auf dem Feld der Poetologie und Strukturanalysen zu integrieren. Sie wendet das klassische Methodeninventar der historisch-kritischen Exegese auf die Psalmen an, insbesondere die Literar- und Redaktionskritik. Sie stellt die Psalmen in den Horizont der altorientalischen Religionsgeschichte und sie verfolgt den

spezifischen Praxisbezug der Psalmen in die jüdische wie christliche Rezeptionsgeschichte.

Auf diesem Hintergrund zeigt sich der vorliegende Kommentar als kreativer Vertreter und eigenständiger Wahrer der Anliegen H. Gunkels. Dem Hang der traditionellen Formen- und Gattungskritik zum Typischen und der Gefahr der Einebnung der Individualität der Einzelpsalmen steuert Seybold durch die Betonung und Pflege der Individualität der Psalmen entgegen; sie sichert er durch detaillierte Erarbeitung der poetischen Gestaltung und nähert sich damit dem Anliegen Luis Alonso Schökels sowie den Strukturanalysen französischer Exegese z.B. M. Girards und P. Auffrets. Die Kontinuität zu Gunkel offenbart sich in mehreren Spezifika der Kommentierung: Der Kult des 1. wie des 2. Tempels ist die Heimat der Psalmen. Die Vielfalt der festlichen Begehungen und die Mehrzahl der Kasualien, auf die sich die Entstehung der Psalmen zurückführen läßt, bestätigen immer wieder diesen zentralen Sitz im Leben der Psalmen. Gegenüber Gunkel haben sich bei Seybold die Möglichkeiten einer kultischen Situierung sowohl synchron als auch diachron in der Kultentwicklung Altisraels ausgedehnt.

In Analogie zu Gunkel verfolgt Seybold den Weg des Psalms als kultisches Gebrauchsgut von der kultischen Entstehung bis zur mehrmaligen Wiederverwendung. Das ist ein Weg von der ursprünglich reinen poetischen Primarform zur verwischten bzw. entstellten vorliegenden Sekundärform. Häufig arbeitet Seybold mit der kühnen Vermutung von sekundären Umstellungen von Psalmteilen, von entstellenden Zusätzen und weiteren Spuren sekundärer Wiederverwendung. Was bei Gunkel die Ablösung vom ursprünglichen Sitz im Leben ist, bedeutet bei Seybold die Verwendungsgeschichte mit ihren häufigen Beschädigungen und Veränderungen der Ausgangstexte. Die Liebe zur reinen Primärform kann so zu einer Abwertung des vorliegenden Einzeltextes führen.

Indirekt wird die schwierige Aufgabe einer zusammenfassenden Konzeption zum Werden des Gesamtpsalters wie zu dessen theologischer Aussage nur angedeutet. Denn die synchrone Darstellung des Psalters und seiner Teile (Nr. 2 der Einleitung) wird mit dem diachronen Aufriß der Überlieferungsgeschichte der Psalmen (Nr. 4 der Einleitung) nicht vermittelt. Die Überlieferungsgeschichte erfaßt die Entwicklung zum Gesamtpsalter überwiegend nur an Beispielen und nicht bezogen auf die Zusammenstellung von Teilsammlungen und Büchern. Allzu pauschal erscheint die Zuweisung der großen Anzahl von Individualpsalmen in die Zeit nach dem 6. Jh. v. Chr.

Insgesamt stellt sich beim Studium dieses kompakten Kommentars der Eindruck einer Kommentierung im Übergang ein, im Übergang von einer weiterentwickelten Formen- und Gattungskritik der Psalmen hin zu einer Aufnahme der Anstöße aus der neueren Psalmenforschung:

Die kritische Einstellung zur Formen- und Gattungskritik in der Nachfolge Gunkels ist heutzutage stärker geworden. Einmal betrifft sie die leitenden Rahmenhypothesen der Formen- und Gattungskritik wie die Konzentration auf den Tempelkult als Hauptsitz im Leben der Psalmen. Hier ist das Spektrum der möglichen Entstehungssituationen auch außerhalb des Tempelkultes größer geworden. Der Einfluß der Weisheit und die

weisheitliche Brechung kultischer Gebetsformen wird höher veranschlagt. Daneben dürften theologische Strömungen wie die dtr. und priesterliche Theologie neben der dominanten Tempeltheologie ihre spezifischen Auswirkungen auch auf den Psalter gehabt haben. Das die Psalmen durchziehende Thema der "Armenfrömmigkeit", tritt beim vorliegenden Kommentar zu wenig in Erscheinung. Die Vielzahl der kultischen Anlässe der Psalmenentstehung bleibt Postulat und steht unter der Gefahr des Zirkelschlusses. Hier ist z.B. die Kritik am häufigsten Rückgriff auf die Kultprophetie oder die Erklärung des bekannten Stimmungsumschwungs in den Klagegebeten durch kultische Vorgänge wie das priesterliche Heilsorakel unüberhörbar geworden.

Zum anderen Mal betrifft die Kritik die methodischen Akzentsetzungen des vorliegenden Kommentars: Dessen poetologisch ausgerichtete historische Kritik der Einzelpsalmen deckt sich nur zum Teil mit der traditionellen Literar- und Redaktionskritik der neueren Psalmenexegese, denn die Auswertung semantischer Phänomene (unterschiedliche Motive und Theologumena u.a.) kommt etwas zu kurz. Das muß auch auf den theologischen Ertrag durchschlagen.

Der Eindruck einer Kommentierung im Übergang stellt sich auch in bezug auf eine Kernfrage moderner Psalmenexegese ein, die sich seit den 80er Jahren mehr und mehr in den Vordergrund schiebt, die Behandlung des Weges von der Psalmen- zur Psalterexegese oder die Synthese von diachroner und synchroner Psalterexegese. Seybold weiß um das Problem und er deutet es in seinem Kommentar an (vgl. die Einleitung); stärker macht er es in seinem *TRE*-Artikel bewußt. Aber die Problemstellung schlägt kaum auf die Kommentierung der Psalmen durch. Es fehlen die konsequente Verfolgung kontextueller Vernetzung der Einzelpsalmen, die Notierung intertextueller Bezüge, wie sie neuerdings paradigmatisch von G. Barbiero, *Das erste Psalmenbuch als Einheit* (ÖBS 16; Wien 1999), durchgezogen wurden. In diesem Zusammenhang bleiben die Zusammenstellung von Psalmen zu "Serien und Sortimenten" und das Einfangen des Wachstums zu den im Kommentar beschriebenen Teilsammlungen des Psalters blaß.

Die den Psalter durchziehenden Fragen einer Entwicklung der Davidisierung oder der prägenden Gebetsdynamik von der Klage zum Lob werden bei Seybold angerissen, angedeutet, aber nicht konsequent von Anfang bis zum Ende des Psalters durchgetragen. Dankenswerterweise wird weniger im Kommentar als im *TRE*-Artikel das Problem einer Theologie des Psalters zwischen den Extremen einer Theologie des Einzelpsalms und einer Theologie des Psalters herausgearbeitet. Zurecht stellt Seybold heraus, dass sie verpflichtendes Desiderat bleibt.

Seybolds Psalmenkommentar ist eine markante Position am Ausgang des 20. Jhs., das über weite Strecken in der Psalterexegese durch das große Erbe der Formen- und Gattungskritik geprägt wurde. Sein Kommentar verdient Respekt wegen der enormen Arbeit, die in dieser Kurzkommentierung durchscheint, und er verdient das kritische Studium seiner jeweiligen Positionen. Was er als Ziel der Bearbeitungen der Psalmen auf S. 22 angibt, "den Psalter und seine Textsammlungen für den Gebrauch verfügbar zu machen und zu neuen Lobpreisungen anzuregen", das spürt

man auch als Movens des Kommentators, der auf S. 548 seinen Kommentar dem Psalter gemäß vollendet mit: *Soli Deo gloria!*

Weimarstraße, 34
D-53125 Bonn

Frank-Lothar HOSSFELD

Johan RENKEMA, *Lamentations* (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven, Peeters, 1998. 641 p. 16 x 24. BF 2.100

This work is an impressive compendium of scholarship on the book of Lamentations, in which over one hundred pages is devoted to the discussion of each of the first three chapters, and nearly one hundred to the fourth. The study of each chapter begins with Renkema's translation, proceeds to a discussion of its literary structure, and summarizes Renkema's lengthy exegesis in a section called "Essentials and Perspectives" before undertaking an extensive "Scholarly Exposition". That exposition is itself introduced by discussions of the content/structure of the chapter and its genre. The exposition proceeds line by line, word by word, with both the Hebrew text and the author's translation provided. At appropriate places, Renkema also provides overviews of the structural inclusion devices and song responses upon which he bases his analysis of the book of Lamentations and his comments.

The commentary is part of a series which emphasizes the historical background and content of the Old Testament. This means, for one thing, that authors are to employ historically oriented methods of study (e. g., historical criticism, form criticism), with which Renkema is comfortable. For the book of Lamentations, the background is clearly the aftermath of the fall of Jerusalem. Renkema, however, devotes great care to the literary structure of Lamentations, a move necessitated by the nature of those songs.

The series also uses the term 'Historical' to mean that authors 'will treat the history of both Jewish and Christian interpretation with due respect' (6), while being free to develop their own views. A reading of the bibliography of this volume reveals forty commentaries, only two written before 1855 and only nine before 1900. Unfortunately, in his discussion Renkema tends simply to list in strings the authors of those books without citing page numbers. Hence, anyone who wished to see what those authors said would be forced to find the discussions without aid from Renkema. The bibliography also lists ten and one half pages of articles, only one dated before 1900. Renkema makes some use of the Rabbis, and his grasp of twentieth century scholarship is superb.

Renkema begins the book with a thirty-eight page introduction and an eight-page discussion of his method of literary analysis. Within the introduction he discusses the typical issues of title, place in the canon, unity, genre, *Sitz im Leben*, authorship, period and place of origin, religio-historical significance, and theology. Since Renkema uncovers a highly structured book, not only in terms of its use of alphabetical acrostics in

the first four chapters, but also in terms of correspondences among the songs, he treats the book as a unity (35-40). The implications of that conclusion will be discussed below, but one can say here that a common structure lends a kind of unity, though it is not necessarily proof of a common author, however the word 'author' is defined.

Renkema finds its genre to be a hybrid between the cultically-based, religious lament and the secular funeral dirge, characterized by the *qinah* measure used in Lam 1–4. His finding is important: the songs that make up Lamentations struggle to grasp the unimaginable: the destruction of Jerusalem and the fall of the monarchy. These songs do not simply offer a 'prayer-complaint' to God; they 'murmur' against the deity who had apparently abandoned them (61-62). Ultimately, however, Renkema considers the book *sui generis* in the Old Testament and, consequently, beyond the reach of form criticism.

Its *Sitz* was the group of temple musicians remaining in Jerusalem after the destruction of the city in 587 (44-45). They searched their own traditions and the messages of the pre-exilic prophets in an attempt to explain why God would have allowed the temple and the monarchy to fall and to determine whether there was any future to their brand of Yahwism. That conclusion also answers the questions of where the book was written, when, and by whom. Actually, few people question Jerusalem as the place of origin. The nomination of temple musicians may be less secure. To be sure, the similarity of the genre to temple songs makes temple singers a possibility. On the other hand, there were surely other singers in the city, and the book mentions the sanctuary and its altar only in 2,6-7, which seems remarkably seldom for people in its employment.

With regard to the date, Renkema argues that the *terminus a quo* was 587 and the *terminus ad quem* was about 550, since Deutero-Isaiah was familiar with the complaints in the book. He moves toward the middle part of that period with two arguments. On the one hand, he thinks that the reflections reported there, plus their development in literary form, would have taken some time. On the other hand, he thinks that the issue would have lost its force the later into the exilic period the singers moved (54-55). Both of his arguments are tenuous. Under the urgency of the fall of Jerusalem, an answer was needed immediately, though the book of Lamentations might not have been the first — or even the first offered by its author(s). Further, as the exile wore on, restitution might have looked less and less likely. Hence, it does not seem possible to narrow the date between the *termini* with any degree of certainty.

Also, Renkema's conclusion that all five songs must have been written about the same time needs examining. Actually, Lam 3, which stands out from chap. 1, 2, and 4 because it is a triple acrostic (and from chap. 5 because the later is not an acrostic at all), differs from the other four chapters in another significant respect. It alone of the chapters mentions neither Israel, Judah, Jerusalem, nor Zion. In fact, were it not the central song in the book of Lamentations, probably no one would associate it with the destruction of the city at all. Only v. 51 mentions a city, and Jerusalem is not specified. Nor is it clear what the 'man' of the chapter (whom Renkema correctly points out could well be the creation of the song writer)

is grieving over. Overwhelmingly, the acrostic reads like a lament over the misfortunes of an individual.

Nevertheless, Renkema attempts to justify reading the contents of Lam 3 in light of the other chapters (349). From the literary connectedness he thinks he has proved, Renkema can deduce that the 'man' in Lam 3 is an inhabitant of Jerusalem (349), and says: 'It is not beyond the bounds of possibility that the [man] actually lived in the temple complex which has now become a dark and deathly place...' He may be correct, but he did not find that information in Lam 3. These observations suggest the possibility that Lam 3 existed prior to the fall of Jerusalem and had nothing to say about it; only its context gives it that meaning now. If Renkema is correct about the connectedness of the five chapters, then one might conclude that the other chapters were written with Lam 3 in view.

The fact that Lam 5 is not a lament and is not written in *qinah* measure might also call its authorship into question. It is possible, of course, that authors who composed three (or four) acrostics would choose not to bother for their fifth chapter, but all of the arguments for the authors' writing acrostics in the first place apply to the last chapter too. Regardless, it does deal with life in Jerusalem shortly after its fall.

Renkema's view that all five chapters were written by the same group of temple singers also forces him to deal with the oddity that in Lam 1 the letter *pe* follows the letter *ayin*, while the reverse is true in chap. 2 through 4. The evidence Renkema cites for variation in the Hebrew alphabet proves, as he says, that the alphabet was not firmly set at the time the book of Lamentations was written, but one would presume that a group of authors working together on alphabetic acrostics would agree on the sequence of letters in their alphabet. The difference in sequence is a problem for Renkema, therefore, only because he thinks one group wrote the whole book. What could just as easily have been the case is that the book grew from the middle out, with a person or a group of persons composing Lam 2 and 4 as a new context for chap. 3, and with others adding Lam 1 and 5 later. The striking reference to God's anger at the daughter Zion in Lam 2 might well have invited an explanation in a new beginning. Lam 5 ends by asking the possibility that clouded the whole book, but had not been faced: would God deliver the people, or had God finally abandoned them? That question would never go away as long as the temple lay in ruins.

Renkema's method of literary analysis provides the basis for his study. In his discussion of that method, he offers a description of how the temple musicians worked, definitions of terms he uses in the study, and a table outlining various correspondences he finds in Lamentations, followed by an explanation of the table.

The devil, it is said, is always in the details, and that is true with Renkema's analysis as well. When one looks, for example, at the inclusions Renkema cites, one finds a series of individual words and short phrases said to form inclusions. Lam 1,1-3 is typical. He pairs איכה ('how', or 'ah!'), the first word in v. 1 with המצרים (the distresses), the last word in v. 3. He also pairs מס (slave) in v. 1c with עבדה (labor) in v. 3a, as well as the word אלמנה (widow) in v. 1b with the phrase לא מצאה מנוח ('she does not find a resting place') in v. 3b. Perhaps inclusion devices lie in the eye

of the beholder, but it is difficult to see in what sense these pairs function as inclusions. He also cites the use of the word בגוים ('among the nations') in v. 1b and v. 3b, but it is not clear that the pair is anything more than simple repetition. Renkema also provides a six-page appendix of 'song responses'. The very first example includes the use of איכה ('how', 'ah') in v. 1 of chap. 1, 2, and 4. That word, however, is the first word of the *aleph* verse in those alphabetical acrostics. This is not to say there are no inclusions or other such devices in Lamentations; there certainly are (cf. the inclusion Renkema notes in 2,12 [75, 273-276] employing the word for mother). They do not appear to this reader, however, to be as frequent or as significant as Renkema argues.

The comments on individual verses provide a wealth of information and are filled with nuanced understandings. He gives particular attention to lexical roots and meanings, grammar, and parallels with other passages in the Hebrew Bible, especially the Psalms. Whatever shortcomings this review points to — if indeed these are shortcomings, the book is a valuable tool for the study of Lamentations.

Georgetown College
Georgetown, KY 40324 (USA)

Paul L. REDDITT

Novum Testamentum

Bas M.F. VAN IERSEL, *Mark.* A Reader-Response Commentary (JSNTS 164). Sheffield, Academic Press, 1998. 556 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Van Iersel's commentary is the culmination of years of scholarly work, as is implicit in the bibliography and footnotes and explicit in the author's Preface. There the commentary is identified as subsequent to 'a provisional book,' known to English readers as *Reading Mark* (trans. W.H. Bisscheroux [who also translated the commentary]; Edinburgh – Collegeville, MN 1989) but written and first published in Dutch (*Marcus* [Belichting van het Bijbelboek; Boxtel 1986]). The current commentary was, the author explains, conceived with two editions in mind: Dutch and English. The Dutch edition (*Marcus, uitgelegd aan andere lezers* [Baarn 1997]) was 'intended for readers who know [van Iersel's] work through a number of books and numerous articles' and whom van Iersel regards as his 'first and real audience' (8). However, the English edition 'engages with other scholarly literature in more extensive footnotes' and 'should therefore be considered as the *editio maior*' (8). The commentary is complemented by

a seventeen-page bibliography, an index of scriptural and other ancient references, and an index of authors cited.

I quote van Iersel's comments about his intended audience partly because I have had a difficult time imagining and identifying with his intended audience from my reading of his text — an ironic situation for a reader-response commentary. Perhaps his intended audience is European New Testament scholars in particular; certainly my reading of the commentary reminded me of my own position as a North American Markan scholar, presupposing not only a different basic bibliography of recent and contemporary Markan scholarship but also different assumptions about which interpretations are commonly agreed upon among scholars. For example, I noticed that van Iersel does not use the term 'passion prediction units' when discussing 8,27–10,52 (except in a chart reflecting the work of M.A. Tolbert, 273), nor does he really make use of a similar concept or draw out clearly the thrice-repeated threefold pattern of passion prediction, misunderstanding, discipleship instruction in this material, or refer to the work of N. Perrin in this area (e.g., *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* [Philadelphia 1974]). In fact, the only listing of Perrin's work in the bibliography is Perrin's essay in W.H. Kelber's *The Passion in Mark* (Philadelphia 1976). One might well expect a reference to S. Dowd's *Prayer, Power, and the Problem of Suffering* (SBLDS 105; Atlanta 1988) in a discussion of fig tree and temple (see 359, but Dowd is listed in the bibliography), or even, if I may make a personal note, reference to my work on echoes and foreshadowings in Mk 4–8 (*JBL* 112 [1993] 213-232) when discussing Markan structure or to my work on the Jewish leaders in Mark when discussing Jairus and Joseph of Arimathea (*JBL* 108 [1989] 259-281). But my greatest surprise was to find no specific reference to the work of J. Dewey (*Markan Public Debate.* Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1–3:6 [SBLDS 48; Chico 1980]) in the sketch of the concentric structure of Mark 2,1–3,6, and my greatest amazement was the claim that the connection and binary opposition of 'hand' and 'foot' at the beginning and ending of this section that makes for an 'even clearer inclusion' is 'a structural element that has not been noticed before' (118)! Since for nearly twenty years I have been assuming this connection to be one commonly observed by scholars and helping undergraduates discover it for themselves, I realize I am not in van Iersel's target audience.

All of the scholars whom I have remarked as 'missing' are from the USA, and all are (or were, in the case of Perrin) active in the SBL, many in the Literary Aspects of the Gospels and Acts Group (1981-1999), which has been at the center of the narrative critical and reader-response approaches to the gospels presupposed by van Iersel. It is obvious that those I experience as 'missing' from van Iersel's scholarly dialogue are the scholars who are most a part of my own. Were van Iersel to review my work, he would find similar gaps! Perhaps van Iersel writes for the one for whom we all write: ourselves. And perhaps he is also attempting to write a bridge between European and North American New Testament scholarship. Between them there is a gap far more significant than any I have noted above. This situation suggests that I am less than the ideal reader/reviewer, but perhaps I can be a dialogue partner or respondent by

raising issues from my side of the bridge. Let the reader understand: any review is but one reader's response.

Van Iersel's commentary is most obviously a reader-response commentary in its opening chapter, for rather than the discussion of authorship, place, date, and purpose and a consideration of theories of synoptic relationships that one often finds first in scholarly commentaries on Mark, one finds a first chapter on "Reading and Readers". Here van Iersel characterizes and contrasts diachronic and synchronic biblical exegesis, presents a number of permutations of Chatman's diagram of the communication between author and reader — as well as discussing Chatman's distinction between story and discourse, distinguishes intended and later readers and first and subsequent readings, and comments on the role of the commentator. However, the second chapter, while including Readers in its title ("Author and Readers, Place and Time"), echoes in a number of ways a traditional historical-critical commentary. While van Iersel admits that '[t]he view that Mark was written for Christians in Rome before or in 70 CE cannot be proved beyond question,' he asserts that 'it is easier to argue than other hypotheses for the origin of Mark,' and, he continues, '[e]ven if the book was not written in Rome, there can be little doubt [...] that Roman Christians read the book at about that time and connected it with their own experiences' (56). It is these *Roman* readers, historically reconstructed from evidence both within and beyond the text, whose responses van Iersel intends to portray and whose other knowledge, including familiarity with Paul's letter to the Romans, he assumes on their behalf, rather than the *implied* readers (or audience) that are more a literary construction of the text (as understood by the commentator, of course). R. Fowler, with whose reader-response work (especially *Let the Reader Understand.* Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark [Minneapolis 1991]) van Iersel is in continued dialogue, stays closer to the textual manifestations of the implied reader.

The introduction also includes two chapters on topics of special interest throughout the commentary, "Mark and the Old Testament" (appropriately discussed as 'intertextual references') and "A Composition in Lines and Circles" (on structure, usually concentric). Although I am not convinced by all of van Iersel's intertextual readings throughout his commentary, I find this strand of his work a significant contribution to the scholarly discussion. I do find it odd, however, given his sensitivity to the Septuagint as Mark's intertext, that he translates *thalassa* as 'lake' except in the proper name Sea of Galilee, since *thalassa* seems chosen because of its scriptural connotations. This is one of the relatively few changes van Iersel makes in the *NRSV* translation, which is presented in full, segment by segment, in the commentary.

Concerning his observations of Markan structure: I find his reading glasses to be chiasm-colored; from my point of view some of the innumerable concentric structures he diagrams at the micro-, meso-, or macro-level are more in focus that others, but this aspect of his work — concern for the gospel's structure in large and small manifestations (which is an interest I share) — also presents a significant contribution to the scholarly discussion of Mark. To his credit, van Iersel does not force a strict chiastic structure

for 4,35–8,21 (125); and, after presenting the concentric arrangements of 8,22–10,52 by several other scholars, he decides 'to abandon a detailed concentric structuring' '[r]ather than submit to systematism' (276). An example of a smaller concentric structure I have not found convincing is that suggested for 1,14-45, which van Iersel himself notes 'requires some explanation' (116). But I do find convincing the concentric structure proposed at the level of the entire gospel (84, figure 10):

prologue, the wilderness	1,2-13
prospective hinge	1,14-15
Galilee	1,16–8,21
frame, the blind see	8,22-26
the way	8,27–10,45
frame, the blind see	10,46-52
Jerusalem	11,1–15,39
retrospective hinge	15,40-41
epilogue, the tomb	15,42–16,8

— although, admittedly, I find it easy to be convinced because I have argued independently for a similar, but slightly simpler structure ("Literary Contexts of Mark 13", *Biblical and Humane.* A Festschrift for John F. Priest [ed. L. Bennett Elder et al.] [Atlanta 1996] 105-124, esp. 112):

A	1,1–3,35	powerful Messiah: kingdom + community (old and new)
B	4,1-34	powerful words: parables of the kingdom
A'	4,35–8,21	powerful deeds: toward a new community
C	8,22–10,52	discipleship on the way
D	11–12	passion of Jesus: rejection by and of old community
B'	13	passion of the community: powerful words of the end
D'	14–16	passion of Jesus: rejection of Jesus; toward a new community

Although none of van Iersel's 39 figures illustrates the parallelism of Jesus' two speeches in chap. 4 and 13, his text and his Table of Contents make this structural relationship clear, and this example of concentric structure or framing will, I think, eventually become as widely accepted by Markan scholars as that of 2,1–3,6 or 8,22-26/8,27–10,45/10,46-52.

The parts of the commentary proper reflect this concentric pattern: Prologue: In the Wilderness; Part I: Action in Galilee; Part II: The Way; Part III: Passion in Jerusalem; Epilogue: At the Tomb. (Obviously I concur with van Iersel in foregrounding Markan space!) It would be impossible to *review* the detailed commentary in brief. Instead I wish to raise three issues — from my side of the bridge — that recurred in my own reading.

First, I would look for greater sensitivity to the *oral* context of the gospel's first *audi*ence (hearers, not readers, as van Iersel does mention in a footnote [400, n. 25]) as appropriate in a 'reader-response' commentary focused on the original audience. W. Kelber's work on *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia 1983), which does not appear in the bibliography, would be a good starting point, to which the work of J. Dewey, T. Boomershine, and others in the Bible in Ancient and Modern Media Group of the SBL could be added. Van Iersel's keen interest in concentric structure could be more closely tied with his reader-response

approach by investigating 'echoes' and 'sound maps' (B.B. Scott's term) early audiences and performers might have heard and shared.

Second, I would adopt a broader literary approach to imagining the first readers'/hearers' questions, rather than a more narrow literal approach. This would have the advantage of incorporating more of the results of the narrative criticism of the gospels that has developed alongside reader-response criticism. Sometimes in the commentary a metaphor is made literal: 'The mountain ['that throws itself into the sea' at 11,22-25] must be the Mount of Olives mentioned in 11,1 [...] However, although the Mount of Olives is visible to the disciples, the nearest sea — the Dead Sea — is not; but this observation presumes a knowledge of geography that the average reader cannot be expected to have' (359-360). Sometimes focus on the literal level of the story leads to psychologizing: 'How Jesus noticed [the disciples'] anxiety [at 10,24-25] the story does not say. Perhaps he read it in their eyes, for the number of times that eye-movements are mentioned in this part of the text is relatively great (vv. 21, 23, 26)' (327; cf. 163). Sometimes an important literary (or metaphorical/parabolic/symbolic) connection is trivialized by being made literal: 'At the moment of his death, Jesus emits a sigh with such force that his spirit — which operates like a blast of wind — rends the curtain of the Temple in two. This interpretation establishes the connection between the action Jesus expressed by *exepneusen* in vv. 37 and 39, and the tearing of the Temple curtain in v. 38, which otherwise remains obscure and mysterious' (477; cf. 232, 310, 479-480). At one point van Iersel asks a rhetorical question I believe he could well ask at many points: 'Or is it better to say that the narrator is more concerned with the reactions and emotions of his readers than with those of his characters?' (281).

Third, I am convinced that more openness to the results of feminist scholarship by men and women is necessary as biblical scholarship moves into the twenty-first century. Concerning the 'surplus value' of the verb *diakoneo*, applied to Peter's mother-in-law, the many women who had followed Jesus from Galilee to Jerusalem, and Jesus' own attitude to life (10,41-45), van Iersel does take advantage of feminist scholarship (486-487). However, of 12,41-44, the story of the widow's mite, van Iersel comments: 'This miniature story has only a remote connection with the story as a whole' (385), although feminist interpreters have noted that in giving her whole life (*bios*), the widow is a symbolic precursor of Jesus' passion. The generous widow and the anointing woman (14,3-9), who also preludes Jesus' passion, form a frame around Jesus' eschatological discourse. And concerning the quip the Markan Jesus makes to the Syrophoenician woman (7,27), van Iersel echoes the traditional (male) excuse: 'The exchange is playful because of its content and the sound affinity between the words 'little daughter' (*thugatrion*) and 'little dog' (*kunarion*). This and the use of diminutives make the reaction of Jesus to the woman's request acceptable' (249-250). Acceptable to whom?

Reading van Iersel's *Reader-Response Commentary* has increased my awareness of my own context as a United States of American reader of Mark and of Markan scholarship. It has also reminded me that all of us post-modern readers do not imagine Mark's first audience in the same way.

While others focus on the readers implied in the narrative or the hearers in a storytelling culture, the Markan readers van Iersel seeks to portray are the author's 'intended' readers, historically reconstructed as first-century Christians in Rome. Perhaps in van Iersel's commentary, and in its reading by others, a bridge between these various readers, ancient and post-modern, is under construction.

Virginia Polytechnic
Institute and State University
Blacksburg, Virginia 24061-0135

Elizabeth STRUTHERS MALBON

Barth L. CAMPBELL, *Honor, Shame, and the Rhetoric of 1 Peter* (SBL Dissertation Series 160). Atlanta, Scholars Press, 1998. x-266 p. 14,5 x 22,2. $39.95

This Fuller Theological Seminary dissertation is a full-scale rhetorical analysis of First Peter. There are glimpses of a modern socio-rhetorical approach, but the book chiefly comprises a basic survey of the rhetoric and argumentation of the Epistle. As a result, the main theme of 1 Peter appears to concern the question of honour and shame: 'The harassed household of God stands in a divinely honored position and can look forward to a reversal in the honor contest presently occurring' (237).

A methodological discussion (chapters 1–2) is followed by a rhetorical analysis of the Epistle (chapters 3–7). 1 Peter 1,3-12 is the *exordium* and 4,12–5,14 the *peroratio* (this goes against ancient rhetoric, according to which it ought to be short). In each section between 1,13–4,11 Campbell finds a *propositio*, *ratio*, *confirmatio*, *exornatio* and *complexio*. These include several rhetorical devices and structures of argumentation. Various traditional exegetical problems, e.g. difficult terminology, the social setting of the text etc. are also discussed. The study is therefore hardly systematic but resembles a commentary. This, however, can be seen as a positive feature: in this survey a student of 1 Peter can easily find rhetorical comments on any section. It thereby can serve as a valuable addition to traditional commentaries. After a summary (chapter 8) the semantic field of honour and shame in 1 Peter is presented, and an introduction to the important ancient rhetorical handbooks is offered.

Campbell remains faithful to his approach. For example, he informs the reader of his isagogical opinions, but does not discuss them at length (26). However, when the analysis so permits, he can state e.g. that the Epistle is an integral entity; the break after 4,11 is but a natural part of the structure (199, 234). This result is related to other rhetorical studies of 1 Peter. Likewise, Campbell does not believe in an extensive Pauline influence, but reads the Epistle on its own terms. Moreover, he focuses on the text and its message to its addressees rather than on some dogmatic questions within it, as was usual in earlier scholarship.

The fields of rhetorical criticism and socio-rhetorical methods have

been hotly discussed in recent years and rapid development has taken place. The basic problem with Campbell's book is that it is published ten years too late. By this I not only mean that literature after 1993 is not considered, but also that the study represents an early stage of this methodology.

Like the pioneering scholars of the eighties, Campbell claims to use 'classical-rhetorical criticism', by which he means 'the study of the New Testament according to the standards of Greco-Roman rhetoric' (2-3). Such usage has however proven difficult, if not impossible (for discussion and arguments, see S. Porter, 'Paul of Tarsus and His Letters', *Handbook of Classical Rhetoric* [ed. S. Porter] [Leiden 1997] esp. 562-567). Classical rhetoric was used to produce speeches, not to analyse letters. Even Campbell follows in practice George Kennedy's rather modern, universal 'five-step' analysis. He also refers to Bitzer's definition of 'rhetorical situation', unaware of the severe theoretical criticism immediately levelled against it (for discussion and arguments, see D. Stamps, "Rethinking the Rhetorical Situation", *Rhetoric and the New Testament* [eds. S. Porter – T. Olbricht] [Sheffield 1993] 193-210, or J. Vorster, "The context of the letter to the Romans: a critique on the present state of research", *Neotestamentica* 28 [1994] 127-145). Furthermore, Campbell appears familiar with the concept of 'implied addressees' (237-238), but in practice confuses them with historical recipients (24-25). An historical recipient can represent several theoretical, implied types of addressees.

Since we cannot prove that the author of 1 Peter was properly trained in classical rhetoric, references to it are not historical, but heuristic. Thus one may ask whether insights of modern rhetorical criticism are at least as appropriate as any quasi-ancient approach. Especially in the field of argumentation analysis, much work has been done during the past four decades. Campbell is unaware of this development. Or is he perhaps claiming that only ancient tools can be used for studying ancient material (23-24)? But if this is postulated about dialectic and rhetoric, it should apply to grammar, too. However, just as modern grammars of ancient Greek are more useful than their ancient counterparts, the same goes for the other *trivial* issues.

The premature methodology gives rise to several problems in the analysis. Compared with modern analyses of argumentation, the argumentative structures presented and the occasional studies of the syllogistic 'logic' of 1 Peter remain simplistic and superficial (cf. L. Thurén, *Argument and Theology in 1 Peter* [Sheffield 1995]). The adequacy of the Greek and Latin labels assigned to different phenomena in the text remains questionable.

The role of the first two verses of 1 Peter is illustrative. Since Campbell attempts to offer a formal historical-*cum*-rhetorical analysis, he cannot include the title of the Epistle in the exordium. Yet he admits that the verses perform the function of an exordium (35). Thus they have to be called 'quasi-exordium', following the terminology of D. Watson's dissertation (*Invention, Arrangement, and Style.* Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter [SBL.DS 104; Atlanta 1988]). The question has however been discussed since then. Historically and formally such opening verses belong to a letter's prescript, not to the exordium of a speech. But on the same grounds, nor do the following verses have anything to do with such

an exordium. If, however, rhetoric is used as an heuristic tool, and we examine the *function* of verses 1-2, they do belong to the exordium, just as much as the following verses.

A typical issue discussed by rhetoricians is the *genus* of a speech. Campbell sees 1 Peter as a *deliberative* text. Such a result was commonplace in early rhetorical criticism, as if most New Testament letters sought to provoke a specific decision in the forum. However, since the scholars often utilised rhetorical handbooks, which in turn concentrate on *judicial* speeches, the analyses made the epistles in practice look like legal pleas. An *epideictic* speech would have been too ceremonial. But none of the ancient rhetorical species as such are applicable to New Testament epistles, for they were not delivered in those three specific situations. If, however, wider, modern concepts are used (see G. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* [London – Chapel Hill 1984] 19), 1 Peter can be called epideictic, as it rather seeks to strengthen and modify the values and behaviour of the addressees than to urge them to make a decision. In antiquity, the main concerns of the epideictic genus were honour and shame (41). Interestingly enough, the same words occur in the title of Campbell's study. But in this context he rejects ancient rhetoric and resorts to modern socio-scientific surveys of these concepts in antiquity (12-13), and even to a semantic study of the New Revised Standard Version (239), instead of the Greek text!

Some expressions in 1 Peter have proved particularly difficult to interpret. When discussing these, Campbell too often uses the two effective *topoi* of argumentation, *auctoritas* and *repetitio*. To take just a few examples: the interpretation of the participles in 1 Peter 2,18–3,12 has been widely discussed among scholars. Campbell solves the problem on page 123, in a section called "'Circumstantial' participles" by repeating four times that the participles are circumstantial, with three references to Troy W. Martin, who shares this opinion. The difficult translation of *eperotema* in 1 Peter 3,21 is explained by referring to translations, not by adducing the arguments of scholars or ancient sources (183). When J. Elliott's methodologically questionable interpretation of the word *paroikos* is presented and accepted, some critics are mentioned in a footnote, but their arguments are omitted (22).

The identification of certain persuasive structures and devices belongs to a preliminary phase of rhetorical criticism. Valuable examples of this stage from the seventies and eighties are H.D. Betz's study on Galatians (Philadelphia 1979) and D. Watson on 2 Peter and Jude. Campbell would follow this tradition concerning 1 Peter. To some degree he succeeds, and this is the merit of the book. The problem is that already more than ten years ago scholars began to ask, even concerning 1 Peter: When all the parts of speech and all the devices are listed, what next? Has rhetorical criticism anything more to offer Biblical scholarship? The expansion of this approach in the nineties was to a great degree due to answers to this question.

Exegetiska institutionen Lauri THURÉN
Biskopsgatan 16
FIN-20500 Åbo, Finland

Varia

James C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls.* Measuring Time (The Literature of the Dead Sea Scrolls). London – New York, Routledge, 1998. viii-136 p. 14 x 22,2. £35.00

Das Buch bietet den ersten monographischen Zugang zu einer Thematik, deren Brisanz zwar schon zu Beginn der Entdeckung der Qumrantexte erkennbar war, zu deren umfassender Darstellung jedoch erst jetzt die Textbasis bereitsteht. Dem Autor ist es mit dem ersten Band in der neu herausgegebenen Reihe gelungen, deren generelle Zielsetzung deutlich zu machen. Es sollen nämlich für einen weiteren Leserkreis sichere Pfade durch die z.T. unübersichtliche Forschungslandschaft und die neuen Quellentexte gebahnt werden.

Im Blick auf Kalender ist dafür zuerst der nähere Kontext zu schildern, dem deshalb der erste Teil "Introduction to Biblical and Post-biblical Calendars" mit seinen drei Kapiteln gewidmet ist: 1. "The Hebrew Bible", 2. "Sources Later than the Hebrew Bible" und 3. "Rabbinic Literature". Die eröffnende Feststellung zur Quellensituation der Hebräischen Bibel, so einfach sie erscheint, markiert ein entscheidendes Problem: dort gibt es sehr wenige kalendarisch genaue Informationen. Die späteren Konflikte sind nur auf diesem Hintergrund verständlich zu machen. Für Informationen zur kalendarischen Rückfrage werden so u.a. der Schöpfungsbericht Gen 1 und die Zeitangaben in der Flutgeschichte gesichtet. Daraus und aus wenigen anderen Passagen ergeben sich mehrere Anhaltspunkte, aus denen u.a. die grundlegende Bedeutung von Sonne und Mond für die Zeitmessung erkennbar ist. Überdies lassen die drei verschiedenen Systeme zur Bezeichnung von Monaten erkennen, dass mehrfach Veränderungen im Laufe der biblischen Traditionsbildung zu berücksichtigen sind. Allerdings lassen sich dabei auch wichtige Fragen nicht eindeutig in einer Entwicklungslinie fixieren — etwa: Wann genau wird jeweils mit dem Beginn des Tages oder des Jahres gerechnet? In welcher historischen Situation sind definitiv die Veränderungen vorgenommen worden?

Die außerbiblischen Quellen wie die doppelt datierten Elephantine-Papyri und samaritanischen Papyri zeigen, dass das im persischen Großreich adaptierte System babylonischer Mond-Monatsnamen eine weite Verbreitung auch in nichtreligiösen Texten gefunden hat. Allerdings werden in beiden Bereichen zwar kalendarische Konventionen angewendet, ohne dass diese jedoch beschrieben würden. Anders verhält es sich im Astronomischen Henochbuch (= 1 Hen 72-82). Dieses Dokument , das jetzt durch Qumrantexte als mindestens dem 3. Jh. vor unserer Zeitrechnung zugehörig erkennbar ist, enthält den ältesten jüdischen Textkomplex, der ausdrücklich kalendarischen Problemen gewidmet ist. Sowohl Sonnenlauf als auch Mondgeschehen werden im Rahmen eines Jahres von 364 Tagen geschildert. VanderKam stellt heraus, dass jedoch trotz der Teilbarkeit durch Sieben nirgends die Zuordnung von Festtagen oder Siebentagewoche erwähnt werde. Im Unterschied dazu sind zwei weitere Texte

bemerkenswert, die konkurrierende Traditionen erkennen lassen: Sir 43,6-7 sei der Mond als Indikator der Festzeiten genannt, dagegen werde im Jubiläenbuch mit den Festzeiten und Wochen ein 364-Tage-Kalender verbunden, der ausdrücklich nicht Mond-orientiert ist (32).

In rabbinischer Literatur werden die Festtage (einschließlich des zuerst in 1 Makk 4,36-59 genannten Chanukka-Festes) auf Mond-basierte Monate bezogen. Die 12 Monatsnamen gemeinsam begegnen erstmals in der nach-makkabäischen Fastenrolle. Die Mischna folgt ebenfalls dieser Konvention und widmet einigen Festdaten ausführliche Traktate, die auch kalendarische Einzelheiten regeln. Gelegentlich werden dabei auch abweichende Meinungen und Gebräuche genannt. Zum Ausgleich von Mond- und Sonnenlauf wird hier allein die Einschaltung eines zweiten Adar vorausgesetzt. Darin unterscheidet sich jüdische Praxis von den früheren babylonisch-persischen Elul- und Adar-Schaltungen.

Der zweite Teil des Buches entfaltet das Thema im engeren Sinne: "The Calendars in the Qumran Texts". Auch hier sind zur Einschätzung Kontextinformationen wichtig, denn nicht alle Texte sind zu Beginn der Qumranforschung bereits bekannt gewesen. Aus der Rückschau wird deutlich, wie die Forschung aufgrund der manchmal nur in Andeutungen gegebenen Hinweise zum Teil auch in die Irre gegangen ist. Deshalb gehören Kapitel 4 "The First Calendrical Hints" und Kapitel 5 "A History of Scholarship on the Qumran Calendars" eng zusammen. Die Namen von Talmon, Barthélemy, Jaubert, Milik, Sanders und Yadin stehen zugleich für die bis in die 80er Jahre wachsende und sich verkomplizierende Kenntnis über Texte, die das kalendarische Ineinander von Mond- und Sonnenlauf betreffen.

Viele der zuvor offenen Fragen kommen durch die ab Beginn der 90er Jahre zugänglichen Texte aus der vierten Qumranhöhle zu einer Klärung. "The Calendrical Texts" ist deshalb das sechste Kapitel überschrieben, in dem diese neueren Quellen vorgestellt sind (71-90). In Details werden vor allem die Texte 4Q*327*, 4Q*317*, 4Q*320*, 4Q*319* und 4Q*321* besprochen. Einige allgemeine Fragen lassen sich daraus — trotz z.T. unterschiedlicher Konzeptionen in einzelnen Elementen — mit Sicherheit klären: 1. Der Jahresanfang liegt auf dem vierten Wochentag und ist mehrfach mit dem hebräischen Stichwort "Schöpfung" verbunden (in Deutung von Gen 1,14-19); 2. Qumran stimmt mit 1 Chr 24 in der Liste von 24 Priesterordnungen überein (nicht 26 wie früher z.T. angenommen); 3. nicht nur Sonne und Mond werden kalendarisch beachtet, sondern auch die Struktur der Schöpfungswoche findet auf einer höheren Ebene eine Analogie: sechs Jahreszyklen bilden eine abgrenzbare Menge ebenso wie das Sabbatjahr eine besondere Zäsur bedeutet (ähnlich das Jobeljahr). Als zwar nicht sicher, aber immerhin als wahrscheinlich gilt VanderKam, dass damit in 4Q*319* ein Interkalationsvorgang verbunden ist.

Drei weitere Bereiche werden ganz kurz präsentiert, nämlich 1. "Poorley Preserved Calendrical Texts" (darunter auch einige mit historischen Anspielungen); 2. "Astrological Texts" wie das (Tierkreiszeichen und die Monatsnamen nennende) Brontologion in 4Q*318* sowie 4Q*186* und 4Q*561*; 3. zum Abschluß der für den kalendarischen Kontext wichtigen Dokumente wird auf das 1994 wieder aufgefundene "sundial" verwiesen.

Das siebte Kapitel ist naturgemäß das umfangreichste: "Measuring and Symbolizing Longer Units of Time" (91-109). Denn mit den Themen von Langzeit-Chronologie und symbolischer Deutung biblischer Passagen bringt VanderKam das — hinter den scheinbar trockenen Kalendertexten — bewegende zentrale Motiv zur Sprache: die Frage nach dem Verhältnis von Zeitläufen und der Rede von Gott. An der Menge von Texten aus Qumran, die chronologische Angaben aus der Tora, aber auch aus Propheten und anderen Schriften in diesem Sinne aufnehmen, wird das Gewicht der Kalenderfrage deutlich. Chararkteristisch ist die Siebener-Chronologie für zahlreiche qumranische Aufnahmen von Lev 25,11-12 und Jes 61,1-2 und vor allem für die Rezeption der jeremianischen 70 Jahrwochen ähnlich Dan 9. Diese Besonderheit wird an Texten aus 1 Henoch, Jubiläen, 11QMelch, 4Q*180-181* und 4Q*384-390* sowie dem aramäischen Levi-Dokument entfaltet.

Aus alledem ergeben sich in Kapitel 8 "Conclusions", die VanderKam in der ihm eigenen, sehr vorsichtigen Art über das Nebeneinander von verschiedenen jüdischen kalendarischen Entwürfen formuliert. Entsprechend mündet die Darstellung aus in "A Hypothetical Sketch of the Role of the Calendar in Qumran Origins": Die für das "intersacerdotium" 159-152 in der Mitte des 2. Jh. v.u.Z. angenommene Konkurrenz um das Amt des Hohenpriesters, das zwischen dem Makkabäer Jonathan und dem "Lehrer der Gerechtigkeit" strittig gewesen sei, wird zugleich mit der Konkurrenz zweier Kalender in Parallele gesetzt. Mit diesem Abchluß schließt sich bei VanderKam der Kreis zu den Anfängen der Kalenderdiskussion und das merkwürdige Gegenüber des "Frevel-Priesters", der nach 1QpHab 11,4-8 den "Lehrer der Gerechtigkeit" am Versöhnungstag zu Fall zu bringen suchte, also selbst keinen Ruhetag beging.

In Fortführung früherer Veröffentlichungen basiert VanderKam seine Darstellung primär auf Textevidenz. Das erlaubt ihm eine von religiösen und forschungsgeschichtlichen Einengungen unbefangene Sicht auf das Kalenderproblem. Der Plural "Calendars" im Titel reflektiert die Neuorientierung in der Forschungslandschaft, die zunehmend die Wahrnehmung der Pluralität von Entwicklungsstadien zuläßt. Ältere generalisierende Sichtweisen über "den Solar-Kalender" werden so korrigiert. Dadurch wird das Bild zwar komplizierter, doch VanderKam hat den Mut, auch Dinge offenzulassen, wo andere Autoren mühsam und weit über die Textevidenz hinaus ein Gesamtbild zu zeichnen versuchen. Allerdings muß er selbst im Rahmen der Zielsetzung der Reihe auch vereinfachen, wo die von den Texten präsentierten Probleme eigentlich einen höheren Differenzierungsgrad erfordern. So ist z.B. die oben wiedergegebene Deutung von Sir 43,6-7 nicht aus der Lesart der Massada-Handschrift zu entnehmen. Dieser Hinweis kann jedoch eher auf zukünftige Forschungsaufgaben verweisen, die noch stärker nach Trägern der jeweiligen Textüberlieferungen differenziert, als eine Kritik an VanderKam bedeuten, der souverän eine allgemeinverständliche Darstellung geboten hat.

Neben einigen geringen Fehlerkorrekturen (wie etwa 4Q*319* für 4Q*321* auf S. 85) bleibt noch eine persönliche Richtigstellung zur Interkalations-

Hypothese nachzutragen: VanderKam referiert leider ein älteres Stadium, das ich in dem im Literaturverzeichnis angegebenen Artikel von 1996 revidiert habe. Da der Band jedoch mit ausführlicher Literaturliste und Indices zu Personen und Sachen sowie zu Quellentexten versehen ist, können Leser sich selbst in die kritische Auseinandersetzung hineinbegeben.

Ergänzend kann für Fragen nach dem außerisraelitischen Kontext sowie für Übersichten zu den Priesterrotationen in den Sechsjahreszyklen auch auf meinen inzwischen erschienenen Beitrag "Calendars in the Qumran Scrolls", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years.* A Comprehensive Assessment (eds. P.W. Flint – J.C. VanderKam) (Leiden 1999) II, 213-278 verwiesen werden ebenso wie auf zwei nicht mehr in die Bibliographie gelangte Werke von R.T. Beckwith: *Calendar and Chronology, Jewish and Christian.* Biblical, Intertestamental and Patristic Studies (AGJU 33; Leiden 1996) und J. Finegan: *Handbook of Biblical Chronology.* Principles of Time Reckoning in the Ancient World and Problems of Chronology in the Bible (Peabody, MA ^{2}1998).

Insgesamt ist VanderKams Buch für den Überblick und den Einstieg in das Thema auf jeden Fall sehr zu empfehlen.

Lockkoppel 2
D-22391 Hamburg

Uwe GLEßMER

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

IN MEMORIAM

Édouard des Places, S.J. (1900-2000)

Professeur à l'Institut Biblique et membre du conseil de rédaction de Biblica pendant 34 ans (1948-1982), le Père des Places est décédé le matin du 19 janvier. Né le 23 juillet 1900, au Coudray par Vineuil (Indre), il avait presque cent ans.

Élève au collège des jésuites à Montpellier, puis à Villefranche sur Saône, il fut conquis par les cours de rhétorique du Père Henri Costa de Beauregard et par les cours de grec du frère de celui-ci. En 1916 il entre au noviciat de la Compagnie de Jésus à Sainte-Foy lès Lyon. Il obtient la licence ès lettres et en 1920 il est envoyé à Beyrouth comme professeur de «première» (pour des élèves de 15-16 ans).

Sous la direction du célèbre helléniste Paul Mazon, il prépare une thèse de doctorat à la Sorbonne: *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, accompagnée d'une thèse complémentaire sur *Une formule platonicienne de récurrence*. La soutenance a lieu le 6 juin 1929, avec grand succès. Après ses études de théologie (1928-1932) et son ordination presbytérale (1931), il est nommé professeur de grec à Yzeure, où il prépare les jeunes jésuites au certificat de grec de la licence ès lettres,

Son enseignement fut interrompu en 1939 par la guerre. Incorporé comme aumônier au 240e régiment d'infanterie, il fit preuve, durant les combats de mai-juin 1940, «des plus belles qualités de dévouement». Une citation lui est décernée; elle atteste qu'il a «réconforté et soigné les blessés, administré les mourants, enseveli les morts, soutenant le moral des troupes et donnant à tous un exemple permanent d'esprit de sacrifice et de force d'âme». Il est rapatrié au début de 1941 et reprend alors son enseignement du grec à Villeneuve sur Saône, puis à Yzeure, jusqu'en juin 1946, date où il se rend à Paris, pour y donner des cours à l'Institut Catholique.

A partir de 1948 il est professeur à l'Institut Biblique de Rome et directeur de la bibliothèque de 1948 à 1966.

Ses cours et séminaires se concentrèrent d'abord sur des sujets où l'hellénisme est en rapport avec le christianisme, comme l'étude de la *syngeneia* qui unit les hommes à la divinité, celles des hymnes et des prières grecques, celle des vertus; mais ils s'étendirent ensuite à l'exégèse de textes bibliques en contact avec l'hellénisme: la critique de l'idolâtrie

en Sg 13-15, le discours à l'Aréopage en Ac 17, la Première épître de Pierre, la Première à Timothée. A cela s'ajoutaient une Introduction à la paléographie ainsi que l'étude des citations de Platon dans Eusèbe de Césarée.

À l'activité d'enseignement s'est unie une intense activité de publication: éditions critiques de textes grecs, traductions et notes, ouvrages sur l'hellénisme et sur la religion grecque, articles, chroniques, recensions. Pour les années 1929 à 1979, la bibliographie du Père des Places est donnée au début de son volume d'*Études platoniciennes* (Leiden 1981). La continuation jusqu'en 1989 se trouve au début du volume *Platonisme in late Antiquity* (Notre Dame, IN 1992) que S. Gersch et Ch. Kannengiesser lui ont offert en hommage pour ses 90 ans.

Parmi les éditions de textes et traductions, on remarque d'abord celle des livres I-VI des *Lois* de Platon dans la «Collection des Universités de France» (1951), puis dans la même collection, celle de l'*Épinomis* (1956), *Les mystères de l'Égypte* de Jamblique (1966), son *Protreptique* (1989), les *Oracles chaldaïques* (1971), des *Fragments* de Numénius (1973) et d'Atticus (1977). Dans la collection «Sources Chrétiennes», les *Œuvres spirituelles* de Diadoque de Photicé (1943-1955) et les nombreux livres de *La Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée (de 1974 à 1991). Parmi les œuvres personnelles, citons *Pindare et Platon* (1949), *Syngeneia.* La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique (1964), *La religion grecque.* Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique (1969), *Eusèbe de Césarée commentateur.* Platonisme et Écriture Sainte (1982). En toutes ces œuvres, on admire la rigueur de la pensée et l'ampleur de l'érudition.

Le P. des Places publia de nombreuses recensions dans des revues scientifiques de divers pays et fournit aux *Recherches de science religieuse* un «Bulletin», qui fut d'abord «d'ancienne philosophie grecque» (1931), mais devint en 1936 «de la philosophie religieuse des Grecs» (1936-1968). De 1973 à 1999, il rédigea pour le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* une «Chronique de la philosophie religieuse des Grecs». Tous les quatre ans, il se rendait en été à Oxford pour le congrès de Patristique, où on lui confiait régulièrement un «Master Theme». Il était en relation avec de nombreux collègues en divers pays. Sa compétence et sa fécondité lui valurent d'être nommé membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres et chevalier de la Légion d'honneur.

Comité de Rédaction

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Books, articles and offprints from periodicals sent to *Biblica* will be made available to the editor of the *Elenchus of Biblical Bibliography*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italy.

Abma, R., *Bonds of Love*. Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50:1-3 and 54:1-10, Hosea 1–3, Jeremiah 2–3) (Studia Semitica Neerlandica 40). Assen, Van Gorcum, 1999. 286 p. 16,5 x 23,7. Dfl 140,—

Achtemeier, Paul J., *Inspiration and Authority*. Nature and Function of Christian Scripture. Peabody, Hendrickson Publishers, 1999. x-166 p. 13,7 x 21,6

Agersnap, Søren, *Baptism and the New Life*. A Study of Romans 6.1-14. Aarhus, University Press, 1999. 461 p. 18 x 24,6. DKK 273 – £39.95 – $49.95

Aletti, Jean-Noël – **Gilbert**, Maurice – **Mies**, Françoise – **Sonnet**, Jean-Pierre – **Wénin**, André, *Bible et littérature*. L'homme et Dieu mis en intrigue (Le livre et le rouleau 6). Bruxelles, Éditions Lessius – Namur, Presses Universitaires, 1999. 173 p. 14,5 x 20,5

Alter, Robert, *L'art du récit biblique*. Traduit de l'anglais par Paul Lebeau et Jean-Pierre Sonnet (Le livre et le rouleau 4). Bruxelles, Éditions Lessius, 1999. 265 p. 14,5 x 20,5. FF 129 – FB 850,—

Amit, Yairah, *History and Ideology*. An Introduction to Historiography in the Hebrew Bible. Translated by Yael Lotan (The Biblical Seminar 60). Sheffield, Academic Press, 1999. 127 p. 15,6 x 23,3. £12.95 – $19.95

Amit, Yairah, *Judges*. Introduction and Commentary. Tel Aviv, Am Oved Publishers – Jerusalem, The Magnes Press / The Hebrew University, 1999. xvi-337 p. 16,5 x 24,8 [Hebrew]

Anderson, Gary A. – **Stone**, Michael E. (eds.), *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*. Second Revised Edition (Early Judaism and Its Literature 17). Atlanta, Scholars Press, 1999. xx-98 p. 16,1 x 23,6. $45.00

Ash, Paul S., *David, Solomon and Egypt*. A Reassessment (JSOTSS 297). Sheffield, Academic Press, 1999. 157 p. 16 x 24. £27.95 – $46.50

Astruc, Jean, *Conjectures sur la Genèse*. Introduction et notes de Pierre **Gibert**. Paris, Éditions Noêsis, 1999. 557 p. 14 x 23. FF 160,—

Aune, David E., *Revelation 17–22* (WBC 52c). Nashville, TN, Thomas Nelson Publishers, 1998. xlvi-449 p. 16 x 23,5. $32.95

Avalos, Hector, *Health Care and the Rise of Christianity.* Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1999. x-166 p. 14 x 21,4

Avit de Vienne, *Histoire spirituelle.* Tome I (Chants I–III). Introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti (Sources Chrétiennes 444). Paris, Éditions du Cerf, 1999. 342 p. 12,5 x 19,5. FF 173,—

Baildam, John D., *Paradisal Love* Johann Gottfried Herder and the Song of Songs (JSOTSS 298). Sheffield, Academic Press, 1999. 368 p. 16 x 24. £55.00 – $90.00

Balentine, Samuel E., *The Torah's Vision of Worship* (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999. xiv-266 p. 14 x 21,6. $26.00

Beckman, Gary, *Hittite Diplomatic Texts.* Second Edition. Edited by Harry A. Hoffner (SBL Writings from the Ancient World Series 7). Atlanta, Scholars Press, 1999. x-224 p. 15,3 x 23. $14.95

Bellia, Giuseppe – **Passaro**, Angelo (a cura di), *Libro dei Proverbi.* Tradizione, redazione, teologia. Casale Monferrato (AL), Edizioni Piemme, 1999. 260 p. 15 x 23. Lit. 32.000

Bemporad Liscia, Dora – **Zatelli**, Ida (a cura di), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico.* Celebrazioni del V centenario della morte di Lorenzo il Magnifico (Studi 170). Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1998. xiv-166 p. 17 x 24

Bergen, Wesley J., *Elisha and the End of Prophetism* (JSOTSS 286). Sheffield, Academic Press, 1999. 200 p. 16 x 24. £37.50 – $60.00

Binder, Donald D., *Into the Temple Courts.* The Place of the Synagogues in the Second Temple Period (SBL Dissertation Series 169). Atlanta, Scholars Press, 1999. xx-566 p. 14,5 x 22,3. $60.00

Black, Fiona C. – **Boer**, Roland – **Runions**, Erin (eds.), *The Labour of Reading.* Desire, Alienation, and Biblical Interpretation (Semeia Studies 36). Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999. xii-317 p. 14 x 21,5. $30.00

Blenkinsopp, Joseph, *El Pentateuco.* Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia. Traducción del inglés: José Luis Sicre. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1999. 346 p. 14 x 22. Ptas 3.100

Boismard, M.-É., *L'énigme de la lettre aux Éphésiens* (Études Bibliques Nouvelle Série 39). Paris, Éditions J. Gabalda, 1999. 189 p. 16 x 24. FF 160,—

Brenner, Athalya (ed.), *Judges* (The Feminist Companion to the Bible Second Series 4). Sheffield, Academic Press, 1999. 174 p. 15,6 x 23,4. £16.95 – $28.50

Brenner, Athalya (ed.), *Ruth and Esther* (A Feminist Companion to the Bible – Second Series 3). Sheffield, Academic Press, 1999. 271 p. 15,6 x 23,4. £16.95 – $28.50

Brueggemann, Walter, *The Covenanted Self.* Explorations in Law and Covenant. Edited by Patrick D. Miller. Minneapolis, MN, Fortress Press, 1999. xii-148 p. 15,3 x 22,7. $18.00

Burkes, Shannon, *Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period* (SBL Dissertation Series 170). Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999. 298 p. 14,5 x 22,4. $45.00

Burkett, Delbert, *The Son of Man Debate.* A History of Evaluation (SNTSMS 107). Cambridge, University Press, 2000. xiv-176 p. 14,3 x 22,2. £35.00 – $54.95

Cadbury, Henry J., *The Making of Luke-Acts.* Second Edition with a New Introduction by Paul N. Anderson (Biblical Studies). Peabody, Hendrickson Publishers, 1999. xx-385 p. 13,7 x 21,6

Canova Mariani, Giordana – **Ferraro Vettore**, Paola, *Calligrafia di Dio.* La miniatura celebra la Parola. Modena, Franco Cosimo Panini Editore, 1999. 254 p. 24 x 31

Carter, Charles E., *The Emergence of Yehud in the Persian Period.* A Social and Demographic Study (JSOTSS 294). Sheffield, Academic Press, 1999. 386 p. 16 x 24. £55.00 – $85.00

Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature.* Actes du colloque de Lyon (3-5 juillet 1996) (Lectio divina 181). Paris, Les Éditions du Cerf, 1999. 337 p. 13,5 x 21,5. FF 185,—

Chazan, Robert – **Hallo**, William W. – **Schiffman**, Lawrence H., *Ki Baruch Hu.* Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine. Winona Lake, Eisenbrauns, 1999. xxxiv-675-52* p. 16 x 23,5

Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law.* Ideas of the Jew in Medieval Christianity (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies). Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1999. x-451 p. 15,1 x 22,7. Cloth: $60.00; paper: $24.95

Collins, Raymond F., *First Corinthians* (Sacra Pagina 7). Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1999. xxviii-695 p. 16 x 23,5. $39.95

Comfort, Philip W. – **Barrett**, David P. (eds.), *The Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts.* Grand Rapids, MI, Baker Books, 1999. 652 p. 15,8 x 23,6. $49.99

Commentaire de Jérome sur le prophète Isaïe. Introduction par Roger **Gryson**. Livres XVI–XVIII Texte établi par R. **Gryson** et C. **Gabriel** avec la collaboration de H. Bourgeois et H. Stanjek (Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 35). Freiburg i. B., Verlag Herder, 1999. p. 1617-1990. 16 x 24

Conway, Colleen M., *Men and Women in the Fourth Gospel.* Gender and Johannine Characterization (SBL Dissertation Series 167). Atlanta, Society of Biblical Literature, 1999. 230 p. 14,5 x 22,3. $35.00

Cotter, Wendy, *Miracles in the Greco-Roman Antiquity.* A Sourcebook for the Study of the New Testament Miracle Stories. London, Routledge, 1999. x-274 p. 13,8 x 21,6. £14.99

Croy, N. Clayton, *A Primer of Biblical Greek.* Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 1999. xviii-264 p. 17,8 x 24,2. $18.00 – £11.99

Crump, David, *Jesus the Intercessor.* Prayer and Christology in Luke-Acts (Biblical Studies Library). Grand Rapids, Baker Books, 1999. xviii-295 p. 15,2 x 22,9. $26.99

Cruz Hernández, Miguel, *Storia del pensiero nel mondo islamico.* Volume primo: *Dalle origini al XII secolo in Oriente.* Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa e Roberto Tottoli (Philosophica – Testi e studi 3). Brescia, Paideia Editrice, 1999. 389 p. 16,5 x 23,7

Currid, John D., *Doing Achaeology in the Land of the Bible.* A Basic Guide. Grand Rapids, MI, Baker Books, 1999. 128 p. 14 x 21,5. $14.99

Davies, Jon, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity* (Religion in the First Christian Centuries). London – New York, Routledge, 1999. xiii-246 p. 13,8 x 21,5. £16.99

Diamond, A.R. Pete – **O'Connor**, Kathleen M. – **Stulman**, Louis (eds.), *Troubling Jeremiah* (JSOTSS 269). Sheffield, Academic Press, 1999. 463 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Dick, Michael B. (ed.), *Born in Heaven, Made on Earth.* The Making of the Cult Image in the Ancient Near East. Winona Lake, IN, Eisenbrauns, 1999. xii-243 p. 18,5 x 26. $35.00

Dormeyer, Detlev, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1999. x-395 p. 14,7 x 20,5. DM 89 – ÖS 650 – SFr 85 – €45,50

Dyk, J.W. – **van Midden**, P.J. – **Spronk, K.** – **Venema**, G.J., *Hosea* (Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities 17). Maastricht, Uitgeverij Shaker, 1999. viii-130 p. 17 x 24

Faley, Roland J., *Apocalypse Then and Now.* A Companion to the Book of Revelation. New York – Mahwah, NJ, Paulist Press, 1999. 192 p. 15,4 x 23,8. $18.95

Fausti, Silvano, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo.* Volume secondo (cc. 13-28) (Lettura pastorale della Bibbia A7). Bologna, Edizioni Dehoniane, 1999. viii p – pp. 281-580. 17 x 24. Lit. 45.000

Fox, Michael V., *A Time to Tear Down and a Time to Build Up.* A Rereading of Ecclesiastes. Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xviii-422 p. 16 x 23,5. $30.00 – £18.99

González Blanco, A. – **Mayer Olivé**, M. – **Stylow**, A.U. – **González Fernández**, R. (eds.), *El balneario romano y la cueva negra de Fortuna (Murcia).* Homenaje al Prof. Ph. Rahtz (Antigüedad y Cristianismo. Monografias históricas sobre la Antigüedad tardía 13). Murcia, Servicio de Publicaciones, 1996. 565 p. 17 x 24. Ptas 5.000 – $50.00

Gottwald, Norman K., *The Tribes of Yahweh.* A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E. Reprint (The Biblical Seminar 66). Sheffield, Academic Press, 1999. xxv-916 p. 17,5 x 14,6. £24.95 – $35.00

Grelot, Pierre, *Corps et sang du Christ en gloire.* Enquête dogmatique (LD 182). Paris, Éditions du Cerf, 1999. 180 p. 13 x 21. FF 118,—

Groß, Walter, *Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern* (ABA Altes Testament 30). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk,1999. 336 p. 14,5 x 20,5 Ladenpreis: DM 79 – ÖS 577 – SFr 75 – €40,39; Abo-Preis: DM 71,10 – ÖS 519 – SFr 68 – €36,35

Haacker, Klaus, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 1999. xxx-333 p. 17 x 23,5

Harrington, Wilfrid J., *John: Spiritual Theologian.* The Jesus of John. Dublin, The Columba Press, 1999.102 p. 13,5 x 21,5. £8.99

Hedrick Charles W., *When History and Faith Collide.* Studying Jesus. Peabody, Hendrickson Publishers, 1999. xx-179 p. 13,9 x 21,5

Heimerdinger, Jean-Marc, *Topic, Focus and Foreground in Ancient Hebrew Narratives* (JSOTSS 295). Sheffield, Academic Press, 1999. 286 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Heither, Theresia – **Reemts**, Christiana, *Schriftauslegung.* Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament 33/2). Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1999. 172 p. 13,1 x 20. DM 36 – ÖS 263 – SFr 34 – €18,41; Abo-Preis: DM 32,40 – ÖS 237 – SFr 31 – €16,57

Hess, Richard S. – **Wenham**, Gordon J. (eds.), *Zion, City of Our God.* Grand Rapids, MI, W.B. Eerdmans, 1999. x-206 p. 15,3 x 22,8. $22.00

Hirschfeld, Yizhar, *The Early Byzantine Monastery at Khirbet ed-Deir in the Judean Desert.* The Excavations in 1981–1987 (Qedem 38). Jerusalem, The Institute of Archeology – The Hebrew University, 1999. xii-180 p. 21,5 x 28. $44.00 + $8.00 postage

Holgate, David A., *Prodigality, Liberality and Meanness.* A Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32 (JSNTSS 187). Sheffield, Academic Press, 1999. 299 p. 16 x 24. £49.00 – $82.00

Hübner, Hans, *Die Weisheit Salomons* (Das Alte Testament Deutsch Apokryphen 4). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 227 p. 16,5 x 24,2. Ladenpreis: DM 42,—

Husser, Jean-Marie, *Dreams and Dream Narratives in the Biblical World.* Translated by Jill M. Munro (The Biblical Seminar 63). Sheffield, Academic Press, 1999. 197 p. 15,7 x 23,4. £14.95 – $19.95

Ibáñez Arana, Andrés, *Para comprender el libro del Génesis.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1999. 322 p. 22 x 22.

Keener, Craig S., *A Commentary on the Gospel of Matthew.* Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. xxii-1040 p. 17 x 24,5. $60.00 – £30.00

Keesmaat, Sylvia C., *Paul and his Story.* (Re)Interpreting the Exodus Tradition (JSNTSS 181). Sheffield, Academic Press, 1999. 289 p. 16 x 24. £50.00 – $85.00

Kitzerberger, Ingrid Rosa (ed.), *The Personal Voice in Biblical Interpretation.* London – New York, Routledge, 1999. xii-218 p. 15,8 x 23,4. £15.99

Kugler, Robert A. – **Schuller**, Eileen M., *The Dead Sea Scrolls at Fifty.* Proceedings of the 1997 Society of Biblical Literature Qumran Section Meetings (Early Judaism and Its Literature). Atlanta, Scholars Press 1999. viii-227 p. 15,3 x 23. $49.95

Lafont, Sophie, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité Orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165). Fribourg Suisse, Éditions Universitaires – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. xvi-562 p. 16,5 x 23,5. Relié: FF 148 – DM 178 – ÖS 1300,—

Lee, David, *Luke's Stories of Jesus.* Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei (JSNTSS 185). Sheffield, Academic Press, 1999. 403 p. 16 x 24. £49.00 – $82.00

Lehmann, Winfred P. – **Raizen**, Esther – **Hewitt**, Helen-Jo Jakusz, *Biblical Hebrew*. An Analytical Introduction. San Antonio, TX, Wings Press, 1999. xvi-387 p. 21,5 x 27,8. $35.00

Levine, Baruch A. – **King**, Philip J. – **Naveh**, Joseph – **Stern**, Ephraim (eds.), *Frank Moore Cross Volume* (Eretz Israel. Achaeological, Historical and Geographical Studies 26). Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1999. xxiv-236*-192 p. 21,7 x 27,2. $90.00; for members $68.00

Love, Mark Cameron, *The Evasive Text.* Zechariah 1–8 and the Frustrated Reader (JSOTSS 196). Sheffield, Academic Press, 1999. 265 p. 16 x 24. £49.00 $82.00

Marguerat, Daniel, *La première histoire du christianisme*. Les Actes des Apôtres (LD 180). Paris, Les Éditions du Cerf – Genève, Labor et Fides, 1999. 454 p. 13,5 x 21,5. FF 196,—

Mark, Martin, *Meine Stärke und mein Schutz ist der Herr.* Poetologisch-theologische Studie zu Psalm 118 (FzB 92). Würzburg, Echter Verlag, 1999. 550 p. 15,4 x 23,3. DM 64 – SFr 61 – ÖS 467,—

Mies, Françoise (ed.), *Toute la sagesse du monde.* Hommage à Maurice Gilbert (Le livre et le rouleau 7). Bruxelles, Éditions Lessius – Namur, Presses Universitaires, 1999. 767 p. 14,5 x 20,5

Millar, J. Gary, *Now Choose Life.* Theology and Ethics in Deuteronomy (New Studies in Biblical Theology). Grand Rapids, MI – Cambridge, UK, W.B. Eerdmans, 1999. 216 p. 15,2 x 22,8. $24.00

Mitternacht, Dieter, *Forum für Sprachlose.* Eine kommunikationspsychologische und epistolär-rhetorische Untersuchung des Galaterbriefs (ConBib NT 30). Stockholm, Almqvist & Wiksell International, 1999. 346 p. 15,5 x 22,1

Mortari, Luciana (a cura di), *La Bibbia dei LXX.* 1. *Il Pentateuco.* Roma, Edizioni Dehoniane, 1999. l-987 p. 16 x 22,8

Mosis, Rudolf, *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (FzB 93). Würzburg, Echter Verlag, 1999. 396 p. 15,4 x 23,3. Broschur: DM 48 – SFR 46 – ÖS 350,—

Muchiki, Yoshiyuki, *Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic* (SBL Dissertation Series 173). Atlanta, Scholars Press, 1999. xxvi-357 p. 14,6 x 22,4. $48.00

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa


Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare il 15 giugno 2000
Tip. «Don Bosco» – Via Prenestina, 468 – 00171 Roma